DELLA BIBLIOTECA SCELTA
Vol. 513.

SAGGIO FILOSOFICO
SULLA CRITICA
DELLA CONOSCENZA

OSSIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERO UMANO

CON UN ESAME DELLE PIU' IMPORTANTI QUISTIONI
DELL' IDEOLOGIA, DEL KANTISMO
E DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE

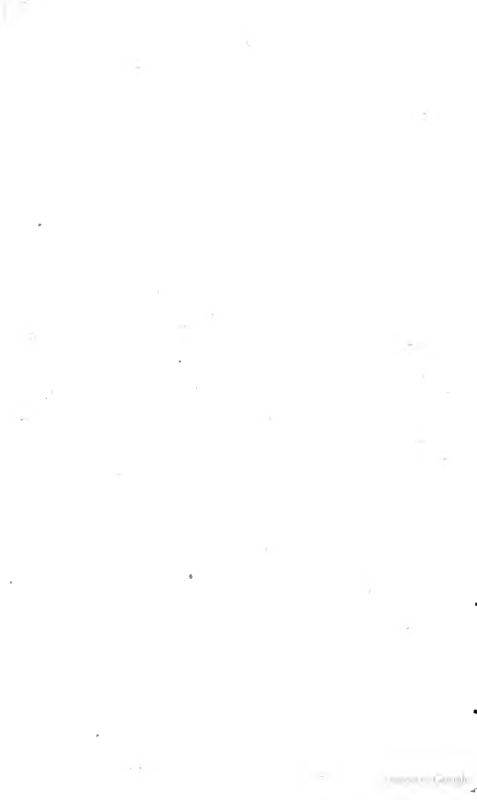
DEL BARONE
PASQUALE GALLUPPI

Volume 1.°

BIBLIOTECA
SCELTA
DI OPERE ITALIANE
ANTICHE E MODERNE

vol. 513

PASQUALE GALLUPPI
SAGGIO FILOSOFICO

VOLUME PRIMO

SAGGIO FILOSOFICO

SULLA CRITICA

DELLA CONOSCENZA

O SIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERE UMANO CON UN ESAME DELLE PIÙ IMPORTANTI QUISTIONI DELL'IDEOLOGIA, DEL KANTISMO, E DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE

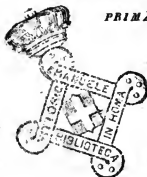
DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITA' DI NAPOLI, SOCIO CORRISPONDENTE DEL R. ISTITUTO DI FRANCIA, E CAV. DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGIONE D'ONORE

PRIMA EDIZIONE MILANESE

VOLUME PRIMO

MILANO

DALLA TIPOGRAFIA DI GIO. SILVESTRI

M. DCCC. XLVI.

PREFAZIONE

1.

L'oggetto di quest'opera è la *Critica della Conoscenza*, o l'esame della Realtà della scienza dell'uomo. *Che cosa posso io sapere?* ecco la prima domanda, che il filosofo, rientrando nella solitudine del suo intendimento, è costretto di fare a sè stesso. Che cosa posso io sapere? Son io capace di conoscenze reali? Quali sono i motivi legittimi di queste conoscenze? Quali sono i limiti prescritti al mio spirito, limiti che non gli è permesso di oltrepassare, senza precipitare nell'abisso dell'errore? Tali sono le ricerche sublimi ed importanti che mi occuperanno nell'opera che ho l'onore di presentare agli amici della verità e della virtù: esse formano l'oggetto delle attuali meditazioni dell'Europa dotta; esse mostreranno, in conseguenza, se l'uomo può con fondamento saper qualche cosa di sè stesso, di ciò che lo circonda, della sua origine.

Chi sono io (così un famoso scrittore interroga sè stesso), *qual diritto ho io di giudicare delle cose? Qual cosa determina i miei giudizj? Se essi son trascinati, forzati dalle impressioni, che io ricevo, mi affatico invano a queste ricerche: elleno non si faranno, o si faranno da sè stesse, senza che io m'ingerisca a dirigerle. Bisogna dunque rivolger prima i miei sguardi su di me, per conoscere l'i-*

strumento di cui voglio servirmi, e sino a qual punto io posso fidarmi al suo uso (1).

2.

Il famoso fondatore dell'ultima scuola di Slesia, Emmanuele *Kant*, ha esposto così l'oggetto della scienza dell'uomo: *Che cosa posso io sapere? che cosa debbo io fare? che cosa oso io sperare* (2)? Ma egli ha torto di riguardar le due ultime quistioni come indipendenti dalla prima; elleno le sono essenzialmente subordinate. Allorchè domando: *che cosa debbo io fare? che cosa oso io sperare?* Io domando di sapere i miei doveri, di conoscere la mia destinazione, e perciò queste due ricerche sono subordinate alla prima, che esamina i fondamenti della scienza dell'uomo. La quistione dunque primitiva, e fondamentale in filosofia, è quella che si versa su la realtà della nostra conoscenza. *Noi abbiamo creduto di scoprire* (dice uno scrittore celebre del secolo) *per lo studio che abbiamo fatto della natura de' diversi sistemi filosofici, ch' egli v'ha realmente una quistione primitiva, e fondamentale, ch' è come il cardine della filosofia tutta intiera. Questa quistione è quella che ha per oggetto di stabilire i principj delle conoscenze umane; cioè a dire quella che tende ad esaminare quale è il rapporto dello spirito umano cogli oggetti delle sue conoscenze, quale è il fondamento del dritto, ch' egli si attribuisce di giudicarne, quali sono, per conseguenza, la realtà, l' estensione, e la guarentigia legittima di queste conoscenze stesse. Tale è a' nostri occhi quella verace filosofia prima, di cui parlano Bacone, e Cartesio, che racchiude*

(1) *Rousseau*, Émile, t. III, liv. 4.

(2) Philosophie trascendentale par Charles *Villers*, 1 p., c. 2.

l'essenza, e gli elementi costitutivi di ogni filosofia, perchè i principj universali di tutte le scienze non possono risedere che nella natura stessa della scienza, giacchè avanti di decidere su di Dio, su l'universo, su l'uomo, che sono i tre grandi oggetti di ogni dottrina filosofica, bisogna esaminare pria di tutto, in virtù di qual titolo l'uomo decide su qualche cosa (1).

3.

La realtà delle nostre conoscenze non può esser fondata che su l'*esperienza*. L'esperienza è o *interna* o *esterna*. Io tratto pria dell'esperienza interna, ed indi dell'esterna. Io fo vedere contro *il razionalismo*, che i dati dell'esperienza debbono aver luogo fra le nostre conoscenze primitive e reali. Questa quistione si è resa oggi molto spinosa. La filosofia *trascendentale*, che domina al presente in Alemagna, nega arditamente, che i dati sperimentali, qualunque sieno, possono prender luogo fra le verità primitive. L'ideologia, comunemente seguita in Francia, ed in Inghilterra, riceve fra le verità primitive i dati sperimentali; ma ella non risolve questo problema fondamentale in tutte le sue parti, e presenta una contrarietà fra i suoi principj, che sorprende il logico severo. Ella ammette, che colle nostre sensazioni si mescolano de' giudizj, che, resi *abituali*, ed indiscernibili, alterano le sensazioni medesime, e *Condillac* impiega molte pagine del suo trattato delle Sensazioni a provarlo: ma se colle nostre percezioni si possono mescolare de' giudizj indiscernibili, che le alterano, allora come siamo sicuri, che i dati sperimentali ci sommi-

(1) *Degerando*, Histoire comparée des systèmes de philosophie.

nistrano delle verità primitive di esistenza? Io non trovo alcun' ideologista che abbia non dico risoluta, ma neppure preveduta questa difficoltà; ed in conseguenza il problema della realtà della conoscenza umana non è ancora in un modo soddisfacente risoluto.

Locke tratta della Conoscenza nel quarto libro dell'opera sua immortale su l'Intendimento umano. I dotti hanno osservato, che per quanto la dottrina del filosofo inglese su l'Analisi delle idee sia luminosa e completa, altrettanto quella della Conoscenza sia oscura, ed incompleta (1). Ma questo giudizio è egli esatto? Le analisi della sostanza, della durata, dello spazio, dell' infinito, che *Locke* ci dà, possono forse nello stato presente della filosofia dello spirito umano essere riguardate come intieramente soddisfacenti?

Condillac è riguardato come l'inventore dell'ideologia dal sig. *Destutt-Tracy;* ma i più grandi suoi ammiratori non possono non convenire, che vi sono nell'opere di questo illustre scrittore non poche contradizioni su l' oggetto de' principj fondamentali delle nostre conoscenze. Egli è *empirista* nel trattato de' sistemi: e questo trattato è in aperta contradizione coll' *arte di ragionare.*

Il Cav. *Compagnoni* ci ha dato per un'opera completa su l'ideologia il trattato d' Ideologia del sig. *Destutt-Tracy;* ma questo illustre francese mi sembra di non aver conosciuto il sistema delle facoltà dello spirito; e di non aver distinto affatto la logica delle idee dalla logica de' fatti; ed in conseguenza, sembra di averci presentato un' opera piena di molti errori. Ciò mi fa osservare con pena, che gl' Italiani, nella filosofia dello spirito umano, si limitano a tradurre qualche opera degli stranieri. Io rispetto tutti gli

(1) *Degerando*, op. cit., t. 1, c. 10.

scrittori di qualunque nazione sieno: io ho molto da loro imparato; ed io li rispetto anche ne' loro errori, poichè tale è la debolezza dello spirito umano, che l'errore sembra quasi un preliminare per trovar la verità; ma credo di dover invitare i miei nazionali a non esser ciechi ammiratori degli stranieri, ma a sottomettere le loro dottrine ad un' analisi severa, ed a pensar da sè stessi con quella acutezza che loro è propria.

La filosofia di *Kant*, ed il *trascendentalismo*, lungi dallo stabilire la *realtà* della Conoscenza, tende radicalmente a distruggerla. Tutte queste osservazioni mi hanno obbligato a meditar di proposito la dottrina della Conoscenza, ed a cercare, per quanto mi è possibile, di perfezionarla.

4.

Io tratto sulle prime dell'esistenza della conoscenza. Il sig. *Degerando* osserva, che vi sono ancora de' *desiderata* in filosofia sul soggetto de' principj delle conoscenze umane. Vi sono, egli dice, de' problemi essenziali, e fondamentali, che non sono stati sufficientemente esaminati; l' incertezza, che presentano ancora questi problemi, cagiona la diversità delle opinioni su i principj delle conoscenze umane. Fra questi problemi egli numera i seguenti: Vi sono delle verità primitive? 2. Le verità primitive sono elleno di fatto, o metafisiche, cioè a dire, sono elleno l'espressione dell' esistenza di un essere, o la sola espressione del rapporto di due delle nostre idee, o pure sono elleno dell' una, e dell' altra specie? 3. Se vi sono delle verità primitive, che non sono delle verità di fatto, ma verità metafisiche, come si può conciliare la loro esistenza col sistema, che fa derivare tutte le nostre

conoscenze dall'esperienza? 4. È egli vero, che non vi sia nel fondo, che una sola ed unica verità primitiva, in cui tutte le altre sono racchiuse, e dalla quale tutte le altre derivano? 5. Se vi sono delle verità primitive, che non sono verità metafisiche, ma verità di fatto, non debbono essere l'effetto di un giudizio? ed allora come può sostenersi la definizione ordinaria del giudizio, secondo la quale, il giudizio non è che il risultamento del paragone di due idee, per pronunciare, che l'una è, o non è racchiusa nell'altra? 6. Le verità dedotte sono elleno essenzialmente distinte dalle verità primitive, o pure non sono elleno, che queste stesse verità, trasformate e riprodotte sotto un'altra espressione? Se sono essenzialmente distinte, come avviene, che una verità possa servir di principio ad un'altra, che non le è identica? se le prime sono identiche alle seconde, in che cosa le verità dedotte, e tutte le deduzioni possono estendere la sfera reale delle nostre conoscenze?. 7. Si è replicato qualche cosa di solido, e di convincente a ciò che hanno detto *Locke* e *Condillac* sulla inutilità de'principj astratti (1)?

A' problemi proposti dell'Autore citato, io ne aggiungo alcuni altri, che presento in un aspetto alquanto diverso da quello ond'egli gli pone. 1. Si può concludere da un'esistenza, oggetto immediato dell'esperienza, ad un'altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade? 2. Questa seconda esistenza dee essere almeno capace di divenire un oggetto di esperienza? 3. In virtù di qual principio può stabilirsi questa conclusione, qualora è ella legittima? 4. Il principio della *causalità* è egli un principio razionale, o pure un risultamento dell'esperienza? 5. Se è un

(1) *Degerando*, op. cit., t. 2, c. 7.

principio razionale è egli un principio identico? Se è un principio identico, come l'idea dell'effetto è diversa da quella della causa? Se non è un principio identico, come potrà essere un principio metafisico? Tutti questi problemi saranno minutamente risoluti nel corso della mia opera, ed il lettore imparziale giudicherà se la soluzione, che se ne dà, sia sufficiente.

5.

Nel cercare di stabilire l'esistenza, e la realtà della nostra conoscenza, egli è impossibile di non esser obbligato a risolvere le difficoltà dello *scetticismo*, e quelle che una severa critica presenta da sè stessa a' pensatori. Alcune di queste difficoltà sono risolute nel primo tomo; ma essendo le facoltà del nostro spirito i nostri mezzi di conoscere, egli fa d'uopo, per pronunciare esattamente sul valore delle nostre conoscenze, conoscere questi mezzi. Un'analisi diligente delle facoltà dello spirito umano doveva dunque entrare necessariamente nella mia opera. Malgrado le opere di *Bonnet*, di *Condillac*, di *Wolfio*, di *Stewart*, di *Destutt-Tracy*, io oso dire, che non abbiamo ancora un'analisi intieramente soddisfacente delle facoltà dello spirito umano. Questa analisi sarà principiata nel secondo tomo, e seguita nel terzo.

La prima facoltà dello spirito umano è la *sensibilità*. La sensibilità interna è il fondamento dell'esperienza interna; e la sensibilità esterna dell'esperienza esterna. Nel trattar di questa seconda sensibilità io cercherò di risolvere de' problemi molto importanti, che non mi sembrano ancora risoluti, e che lasciano tuttavia la realtà della nostra conoscenza scoperta agli attacchi dello scetticismo. Il problema principale si è il seguente: Le verità primitive di fatto saranno el-

leno relative a' fatti esteriori? cioè a dire ci riveleranno elleno l'esistenza de' corpi?

Per risolvere questo problema principale, risolverò i seguenti problemi subordinati: 1. L'atto, che ci rivela l'esistenza straniera, è un atto della *sensibilità*, o del giudizio? 2. Se è un atto della sensibilità, questa qualità istruttiva di una esistenza straniera è particolare ad alcune sensazioni, alle sensazioni del tatto, per esempio, o è essenziale alle sensazioni tutte? 3. Qual'è la natura di questo atto istruttivo di una esistenza esterna? È esso una *rappresentazione*, o una *intuizione?*

Si risolverà ancora, nel corso dell'opera, questo altro problema principale: Le verità di fatto, essendo particolari, momentanee, e, come si dice, contingenti, come avviene, che l'esperienza stabilisce e riconosce delle leggi costanti, ed universali?

6.

L'analisi delle facoltà dello spirito umano conduce all'analisi delle idee: e questa ci pone nello stato di risolvere in tutte le sue parti il seguente grande, e fondamentale problema: Che cosa v'ha d'*oggettivo* nelle nostre conoscenze, e che cosa v'ha di *soggettivo?* Come il nostro spirito elabora i materiali che riceve dagli oggetti? Cosa egli pone del suo? Come distinguere nelle nostre conoscenze ciò che non esiste che nel nostro spirito, da ciò che è reale, e si trova negli oggetti? Con questa veduta sublime io percorrerò l'*ontologia* intiera, e darò un'analisi severa della nozione di Dio, che ne dimostrerà, in un modo incontrastabile, la sua realtà. Io mi accorgo che questa impresa è molto malagevole; non potrò almeno essere biasimato di averla tentata. Quelli che

leggeranno la mia opera con attenzione, potranno, o correggere, e scoprire gli errori, in cui per avventura io avrò potuto incorrere, o perfezionare ciò che nella mia opera potrà trovarsi, mio malgrado, d'incompleto.

7.

Sebbene le quistioni, delle quali ho dato un'idea, non sieno estranee alla filosofia *trascendentale*, pure ho io creduto, che bisognava consacrare una parte della mia opera, unicamente all'esame di questa filosofia.

La rivoluzione Kantiana merita, più di quel che si crede, l'attenzione de' pensatori. Anche gli errori sono utili agli uomini che sanno metterli a profitto. Malgrado la scarsezza de' libri su questa materia per un Italiano, a cagion della lingua in cui sono scritti, e la necessità per me di dover intendere i moderni filosofi Alemanni per mezzo degl' interpreti Francesi, credo di aver presentato la quistione sotto un nuovo punto di veduta. Dopo di aver esposto il Kantismo, rapportando i luoghi di *Kant* stesso, partendo in seguito dallo stato in cui si trovava la filosofia, allorchè *Kant* comparve, con un'analisi severa farò nascere il *criticismo* dall'esame di questa quistione volgare, cioè l'*origine delle nostre idee*. Questa analisi ci presterà un filo di proposizioni connesse, che faran conoscere evidentemente le cause che han prodotto i paradossi trascendentali, che tanto ci sorprendono oggi. Io cercherò così di dissipare, o di tradurre nel linguaggio ordinario quel *Neologismo*, che si trova nella filosofia trascendentale, e che è il più forte baluardo, onde il trascendentalismo si difende dagli attacchi della filosofia dell'esperienza.

Nell' ultimo libro di quest'opera io fo l'analisi de'

motivi legittimi de' nostri giudizj, e de' motivi de' nostri errori. Io esamino, 1: Se vi è un motivo ultimo, e mediato, in cui si risolvono, in ultima analisi, tutti i motivi legittimi de' nostri giudizj; 2. Se ponendo questo motivo nella coscienza, la veracità della coscienza importa la veracità di tutti gli altri motivi; 3. Se il motivo della coscienza, considerato nel suo genere, cioè come motivo immediato de' giudizj, che riguardano il nostro essere, abbia qualche privilegio che lo distingua dagli altri.

Tutta quest' opera è in quattro libri: nel primo si fa l'analisi della nostra conoscenza; nel secondo l'analisi delle facoltà dello spirito umano; nel terzo l'analisi delle idee; nel quarto l'analisi de' motivi de' nostri giudizj veri, e de' nostri giudizj falsi.

8

Il lettore profondo conoscerà da quanto ho detto finora, che la *critica della conoscenza* contiene la legislazione suprema di tutte le scienze, e che perciò è ella della più alta importanza. Non v' ha scienza, che per difendere il suo titolo di scienza, non abbia bisogno de' principj della critica della conoscenza. Le matematiche, la fisica, la storia stessa sono sotto il suo impero; poichè elleno non sono, e non possono essere che un sistema di conoscenze.

Nel trattar delle quistioni, che ho enunciato, e di tutte quelle che ne derivano, io non terrò conto delle opinioni degli antichi filosofi. Ciò non entra nell' oggetto della mia opera, che non è storico; io non esaminerò in conseguenza, che le opinioni de' moderni.

Io dirigo al lettore la solita preghiera di tutti gli scrittori, e che non può non essere ragionevole, e si è di non giudicare il mio libro pria di leggerlo intieramente.

SAGGIO
FILOSOFICO
SULLA CRITICA
DELLA CONOSCENZA

CAPO PRIMO.

Delle Verità primitive di Esistenza e di Esperienza interna.

§ 1. Io mi propongo di cercare se l'uomo è cacapace di conoscenze reali, vale a dire, se può egli conoscere qualche cosa di ciò che è, che cosa può conoscere, e come può conoscerla: io dunque conosco che mi propongo di cercare ciò. Sono io dunque capace di conoscere qualche cosa; e l'esistenza della conoscenza è un fatto che son obbligato di supporre in qualunque quistione, in qualunque ricerca che mi viene in pensiero di fare, poichè so certamente ciò che domando, ciò che cerco. Ma il dire: So che cerco di sapere se son capace di conoscenze reali, è lo stesso che dire: So ch'esisto io che fo questa ricerca: così l'esistenza del *me* conoscitore è un fatto primitivo, che non posso evitar di supporre ovunque mi trasporti col pensiero. Io non posso andare più avanti di questo fatto: io dunque mi arresto a questa prima ve-

rità della scienza dell'uomo, e vi dirigo le mie meditazioni.

L'esistenza del *me conoscitore* è questa verità primitiva; ma chi me la rivela? Un atto che analizzato mi dice: *io conosco che penso*: a questo atto per l'appunto io do il nome di *coscienza:* ed è la percezione del *me* nello stato de' suoi pensieri. A questa percezione tutto comincia pel mio spirito, ed al di là di questa percezione non vi è scienza per me: questa percezione intima mi da le verità primitive. Colui che disse: *So una cosa, cioè che nulla so*: *Hoc unum scio me nihil scire*, pronunciò una contraddizione evidente ne' termini, poichè il nulla esclude ogni cosa; ed il sapere una cosa non è certamente nulla sapere. Qualunque cosa, che pronuncia il mio spirito, suppone l'esistenza della conoscenza: se egli dice: *io dubito di tutto,* afferma la conoscenza del dubbio, e la conoscenza del *me* che dubita; se egli enuncia una qualche conoscenza, egli pone la conoscenza pel fatto stesso, ed anche perchè conosce che conosce. L'esistenza del *me,* e delle sue modificazioni, e l'esistenza della conoscenza sono adunque delle verità primitive, immediate, indimostrabili.

Se i filosofi si fossero arrestati a questa voce primitiva ed indelebile della coscienza, se l'avessero consultata con attenzione, si avrebbero certamente risparmiato molti errori. Seguiamoli ne' loro varj pensamenti. La conoscenza degli errori degli uomini è utile per conoscere la vera strada che mena dritto alla conoscenza del vero. Si domanda: 1. L'esistenza del *me* è ella una verità immediata primitiva, o pure mediata, secondaria; cioè a dire, nell'ordine scientifico, questa verità: *Io sono,* è capace di esser dimostrata, o pure è ella una verità primitiva sperimentale? 2.

L'atto che ci rivela questa esistenza, è una percezione, o un giudizio? L'esame, e la risoluzione di questi due problemi è più importante di quel che si crede.

§ 2. « In quest'incertezza, *dice uno scrittore illustre*, che io voglio portare sin dove ella può giungere, egli v' ha una cosa che tosto mi arresta. Io ho un bel volere dubitare di tutte le cose, mi è impossibile poter dubitare se io sono. Il nulla non potrebbe dubitare, e quand' ancora io m' ingannassi seguirebbe dal mio errore stesso che io sono qualche cosa, poichè il nulla non può ingannarsi, dubitare, ed ingannarsi è pensare. Questo Io che pensa, che dubita, che teme d'ingannarsi, che non osa giudicar di nulla, non saprebbe egli far tutto ciò, se non fosse che un nulla. Ma donde viene, che io m'immagino, che il nulla non potrebbe pensare? Io rispondo così tosto a me stesso: Ciò avviene perchè chi dice nulla esclude senza riserva ogni proprietà, ogni azione, ogni maniera di essere, e per conseguente il pensiere, perchè il pensiere è una maniera di essere e di agire: ciò mi sembra chiaro. Tutta la chiarezza di questo ragionamento si aggira sulla conoscenza che ho del nulla, e su quella che ho del pensiere. Io conosco chiaramente che il nulla non può nulla, non fa nulla, non riceve nulla, e non ha giammai nulla. Da un'altro lato conosco chiaramente, che pensare è agire, è fare, è avere qualche cosa: io dunque conosco chiaramente che il pensiere attuale non può giammai convenire al nulla. È l'idea chiara del pensiere che mi scovre l'incompatibilità che vi è fra il nulla e lui, perchè esso è una maniera di essere (1). »

---

(1) *Fénélon*, Démonstration de l'existence de Dieu, par. II, chap. I.

Secondo il filosofo, che ho citato, questa proposizione: *Io esisto*, è dimostrabile, e l'argomento che la dimostra è il seguente: Il nulla non può pensare; ma Io penso: Io dunque non sono nulla, Io sono una qualche cosa, Io esisto.

Il signor *Wolfio* non lascia egualmente di dimostrare la verità enunciata con un argomento consimile: «Noi siamo (così scrive questo filosofo celebre) in noi conscj di noi, e di altre cose fuori di noi. Chiunque è conscio di sè e delle altre cose fuori di sè, esiste. Noi dunque esistiamo. La prima proposizione, continua il signor *Wolfio*, è poggiata su di un'esperienza tanto chiara, che si conferma col dubitarne: la seconda proposizione è evidente per sè stessa ed è un assioma. Con questo mezzo ci si rende nota la nostra esistenza. Ponete che essendo svegliato siete conscio di voi, ma che non badate (cioè non rivolgete la vostr'attenzione a questo principio) che un essere conscio di sè esiste, allora voi siete conscio di voi, cioè a dire sentite voi stesso, in quanto percepite che agite, e siete modificato, ma non vi verrà già in mente il menomo pensiero della vostra esistenza. Pria dunque che un tal pensiere possa in voi nascere, deè precedere in voi la nozione di una cosa conscia di sè e delle altre cose, ed esistente (1).»

§ 3. Altri filosofi nondimeno, coi quali io son di accordo, riguardano la conoscenza della propria esistenza come una conoscenza immediata, primitiva, sperimentale, e credono difettoso l'argomento che si adduce per dedurla. Di fatto, riflettendo sull'argomento rapportato dal signor *Fénélon*, si vede chiaro che la seconda proposizione: *Io penso*, pone la conseguenza che si vuol dedurre. Allorchè voi dite: *Io penso,* voi

(1) *Wolfio,* Psych. emp., p. I, sect. I, c. I, § 11, 12, 13, 14, 16.

dite: *Io esisto nello stato di pensiere*: *Io pensante esisto:* ora questa proposizione: *Io penso*, è un dato primitivo dell'esperienza interna: l'esistenza adunque del *me*, è una verità assolutamente sperimentale ed indimostrabile.

Lo stesso dee dirsi dell'argomento del signor *Wolfio*. La prima proposizione: *Noi siamo in noi conscj di noi, e di altre cose fuori di noi*, esprime la conseguenza che si pretende dedurre. Ella esprime l'esistenza del *me* in uno stato di coscienza di sè stesso, e di altre cose fuori di lui: or questa proposizione è un dato dell'esperienza secondo lo stesso filosofo: ella ci vien data dall'attenzione che rivolgiamo su di noi stessi, e sulle nostre percezioni: la propria esistenza è dunque un dato dell'esperienza, e un fatto primitivo che non può essere spiegato.

« La nostra esistenza (dice il celebre *Locke*) noi la percepiamo con tanta evidenza e certezza, che la cosa non ha bisogno, e non è punto capace di esser dimostrata per alcuna prova. Io penso, io ragiono, io sento del piacere e del dolore: alcuna di queste cose può ella essermi più evidente che la mia propria esistenza? Se dubito d'ogni altra cosa, questo dubbio stesso mi convince della mia propria esistenza, e non mi permette di dubitarne; poichè, se io conosco che sento del dolore, egli è evidente che ho una percezione così certa della mia propria esistenza, che dell'esistenza del dolore che sento, e se conosco che dubito, io ho una percezione così certa dell'esistenza della cosa che dubita, che di questo pensiere, che io chiamo *dubbio*. Ella è dunque l'esperienza che ci convince, che noi abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra esistenza, ed una infallibile percezione interiore che noi siamo qualche cosa. In ciascun atto di sensazione, di ragionamento o

di pensiere, noi siamo interiormente convinti in noi stessi del nostro proprio essere, e perveniamo su di ciò al più alto grado di certezza, ch'egli è possibile d'immaginare (1).

« *L'esistenza del me* (dice il dotto *Degerando*) non può essere che un fatto. La coscienza che abbiamo di questo *me* e delle sue operazioni, non è che un dato dell' esperienza. Invano *Cartesio* grida: *Io dubito; dunque esisto;* gli si risponderà: La vostra prima proposizione, *io dubito*, è una proposizione complessa, che comprende insieme l'affermazione della vostra esistenza e dello stato nel quale voi esistete. La vostra conseguenza, *Io dunque esisto* non aggiunge nulla alla vostra supposizione, e non fa che analizzarla. E che cosa è ella questa affermazione: Io esisto nello stato di dubbio, se non è una testimonianza dell' esperienza, che la filosofia va ben tosto a mettere in quistione, ma che trionfa, senza che voi il sapeste, di voi stesso e del vostro dubbio preteso? Tutto ciò che prova questa celebre formola, è che uno scettico, che afferma il suo dubbio, è in contraddizione con sè stesso (2).»

§ 4. Ma la critica che il signor *Degerando* fa qui di *Cartesio*, è ella ben fondata? Ecco come scrive questo grand' uomo nella seconda Meditazione: « Io mi son persuaso che non vi era niente affatto nel mondo, che non v'era alcun cielo, alcuna terra, che non vi erano degli spiriti nè de' corpi, non mi son persuaso ancora, che io non era? No certo, io era senza dubbio, se mi son persuaso, o solamente se ho pensato qualche cosa; ma v'ha un non so quale spirito Onnipotente, e molto astuto, che impiega tutta la sua industria ad ingan-

(1) *Loke*, Essai, liv. IX, chap. IX, § 2 e 3.

(2) *Degerando*, Histoire comparée, etc., t. III, c. VIII.

narmi tuttora: non v' ha dunque alcun dubbio che io sono; se egli m' inganna, e ch'egli m' inganni quanto vorrà non saprebbe giammai fare che io fossi nulla, fintanto che penserei esser qualche cosa, di maniera che dopo d'avervi ben pensato, ed avere attentamente esaminato tutte le cose, infine bisogna concludere e tener per costante, che questa proposizione: *Io sono, Io esisto* è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio o che la concepisco nel mio spirito (1). »

Che cosa vuol egli qui dire quest' illustre filosofo, se non che la nostra esistenza è una verità di tal natura, che si conferma col negarla o col porla in dubbio? Ciò è evidente, nè può andar soggetto ad alcuna critica: ma su di che cosa poggia *Cartesio* la certezza di questa conoscenza? Ascoltiamolo nella Meditazione terza, ov'egli scrive così: « Io so certamente che sono una cosa che pensa... In questa prima conoscenza non si rincontra se non che *una chiara e distinta percezione di ciò che io conosco* (2). »

Queste parole non han bisogno di essere commentate. *Cartesio* poggia dunque la certezza della propria esistenza sull' infallibilità della percezione di sè stesso: egli la dà dunque come un dato sperimentale; ed affinchè non cada su di ciò il menomo dubbio, scrive egli altrove così: « Quando noi percepiamo che siamo cose che pensano, è questa una nozione primitiva che non è tirata d' alcun sillogismo, ed allorchè qualcheduno dice: *Io penso, dunque io sono, o io esisto*, egli non conclude punto la sua esistenza dal suo pensiere, come per la forza di qualche sillogismo, ma come una cosa conosciuta da sè; egli la vede per una semplice ispe-

(1) *Cartesio*, Meditaz. II.
(2) Idem, III.

zione dello spirito, come appare da ciò che, s'egli la deducesse per mezzo del sillogismo, avrebbe dovuto prima conoscere questa maggiore: *Tutto ciò che pensa è, o esiste:* ma al contrario ella gli è insegnata da ciò che sente in sè stesso, non potere avvenire ch'egli pensi se non esiste, poichè è proprio del nostro spirito di formare le proposizioni generali dalla conoscenza delle particolari (1). »

Cartesio dunque confessa che la proposizione: *Io esisto,* non è dimostrabile per alcun sillogismo: egli afferma che lo spirito la vede da sè in *Io penso;* ma questa proposizione: *Io penso,* è data dalla chiara percezione di sè stesso, il che val quanto dire dall'esperienza interna: la critica dunque, che il signor *Degerando* dirige contro *Cartesio* è ingiusta.

Fa veramente meraviglia che i seguaci di *Cartesio* e di Leibnitz siensi in ciò allontanati dal vero sentimento di questi celebri capi di scuola. Il signor Leibnitz scrive di fatto così sull'oggetto che ci occupa:

« Le verità primitive di fatto sono *l'esperienze immediate interne d'una immediazione di sentimento.* È qui ove ha luogo la prima verità de' Cartesiani o di S. Agostino: *Io penso; dunque sono,* cioè, sono una cosa che pensa. Non solamente egli mi è chiaro immediatamente *che penso,* ma mi è chiaro ancora ugualmente, *che io ho de' pensieri differenti*, che ora io penso ad A, ora penso a B. Così il principio Cartesiano è buono, ma non è solo della sua specie: si vede perciò, che tutte le verità primitive di ragione o di fatto hanno ciò di comune, che non si saprebbero provare per qualche cosa di più certo.

« La percezione immediata della nostra esistenza e

(1) *Cartesio,* Risposte alle seconde Obbiezioni.

de' nostri pensieri ci fornisce delle prime verità a' posteriori, o di fatto, cioè delle prime esperienze.

« Si può tuttora dire che questa proposizione: *Io esisto*, è dell' ultima evidenza, essendo una proposizione, che non saprebbe esser provata per alcun' altra, o pure una *verità immediata*: ed il dire: *Io penso, dunque sono*, ciò non è provare propriamente l' esistenza per mezzo del pensiere, poichè *pensare* ed *esser pensante* è la stessa cosa; ed il dire: *Io son pensante*, è già dire: *Io sono.* Intanto voi potete escludere questa proposizione dal numero degli assiomi con qualche ragione, perchè è una proposizione di fatto fondata su di una esperienza immediata, e non è una proposizione necessaria, di cui si vegga la necessità nella convenienza immediata delle idee. Al contrario non v'è che Dio, il quale vegga come questi due termini, l'*Io*, e l'*esistenza*, sono legati, cioè a dire perchè *Io esisto.* Ma se l'assioma si prende più generalmente per una verità *immediata*, o non provabile, si può dire che questa proposizione: *Io sono*, è un assioma: ed in ogni caso si può assicurare, che è una verità primitiva, o *unum ex primis cognitis inter terminos complexos*, cioè a dire, che ella è una delle enunciazioni primitive conosciute nell' ordine naturale delle nostre conoscenze, perchè può accadere che un uomo non abbia giammai pensato a formare espressamente questa proposizione (1). »

In conformità de' passi che ho rapportato, si vede chiaro che questi due grandi uomini non possono essere accusati di *razionalismo* sull' oggetto che ci occupa.

---

(1) *Leibnitz*, Nouveaux Essais sur l'Entendement, liv., ecc., c. VII, IX.

§ 5. Qui si presenta un' obbiezione, che bisogna sviluppare, e che ci porge il motivo di fare delle osservazioni importanti sull' oggetto delle verità primitive di esistenza. Conosciamo noi forse, dicesi, il *me* altrimenti che per le sue operazioni, cioè per i suoi pensieri, che sono le sue maniere di essere? Noi dunque non conosciamo immediatamente che le modificazioni del *me*, non già il *me* stesso; i modi, non già il soggetto; le azioni, non già l'agente: l'esistenza dunque del *me* è ben dedotta da quella delle modificazioni: questo è il sentimento di quel filosofo inglese, autore delle terze obbiezioni contro le Meditazioni di *Cartesio*. Nella seconda obbiezione contro la Meditazione seconda, egli scrive così: « È certissimo che la conoscenza di questa proposizione: *Io esisto*, dipende da questa: *Io penso;* ma donde ci viene la conoscenza di questa: *Io penso?* Certo ella non viene d'altra cosa, se non che da ciò, che noi non possiamo concepire alcun atto senza il suo soggetto, come il pensiere senza una cosa che pensa, la scienza senza una cosa che sa, e la passeggiata senza una cosa che passeggia. »

Il nostro chiarissimo *Genovesi* sembra aver ragionato nello stesso modo nella sua seconda Meditazione filosofica: io ne reco volentieri il passo. « Io ho delle varie sensazioni, e de' varj pensieri: sento il piacere e il dolore: io amo, o odio; io temo, o spero. *Non vi sarebbe egli un soggetto di tutto ciò? Sarebbero queste modificazioni del nulla?* Non può essere: imperciocchè se questo soggetto, cioè quest'*Io*, non c'è, è pur necessario che io non vegga, nè senta, nè oda, mentre io veggo, e sento, e odo; che io non pensi e non voglia, mentre pur penso e voglio, ecc. (1). »

---

(1) *Genovesi*, Meditazioni filosofiche, meditazione II.

Esaminiamo dunque, se noi abbiamo un sentimento, una percezione immediata della propria esistenza del *me*, vale a dire, se la coscienza delle nostre sensazioni, dei nostri pensieri, qualunque sieno, sia essenzialmente legata a quel sentimento che ha tuttora l'anima nostra, che è ella che li prova. Se noi non percepiamo, non sentiamo il soggetto dei nostri pensieri, allora noi non abbiamo un sentimento del *me*: l'esistenza dunque del *me* non può in simil caso essere una verità primitiva, immediata di fatto.

§ 6. Il signor *Rousseau* scrive così sull'oggetto che ci occupa: « Io esisto, ed ho de' sensi per mezzo dei quali sono modificato: ecco la prima verità che mi colpisce, ed a cui son forzato di acconsentire. Ho io un sentimento proprio della mia esistenza, o non la sento che per mezzo delle sensazioni? Ecco il mio primo dubbio che mi è, quanto al presente, impossibile di risolvere; perchè essendo continuamente modificato da sensazioni o immediatamente o per mezzo della memoria, come poss' io sapere, se il sentimento del *me* è qualche cosa fuori di queste stesse sensazioni, e s'egli può esistere indipendentemente da loro (1)? »

Io non cerco se lo spirito può avere un sentimento di sè stesso, senza aver quello delle sue modificazioni: quest' ipotesi mi sembra assurda, ed ella non ha giammai luogo in noi: io cerco solo se lo spirito sente il proprio essere, il proprio *me*, come sente le sue modificazioni, vale a dire, se la percezione del *me* sia immediata com' è quella delle sue modificazioni. Ora la risoluzione di un tal dubbio non mi sembra impossibile. « Riflettendo (dice il signor *Degerando*) su questo atto, pel quale lo spirito ottiene la coscienza delle *sue*

(1) *Rousseau*, Émile, liv. IV.

idee, si vede ch'egli ne ha la coscienza come essendo sue idee, che queste *idee* si offrono a lui nella coscienza, come una modificazione del *me*, come l'*Io pensante*, come l'*Io esistente* in questo modo, che noi appelliamo il *pensiere*. Così l'*Io*, l'esistenza del *me*, fanno parte di questo stesso atto semplice, pel quale noi abbiamo la coscienza delle nostre idee: sono rischiarate dalla stessa luce, s'offrono nello stesso punto di veduta; non vi sarebbe alcuna ragione per colui, che ammette le une di rigettar le altre, e di fare fra cose collocate su d'una stessa linea una preferenza tutta arbitraria (1). »

Il signor *Rousseau* dice: *Io esisto*, ed ho de' sensi, per mezzo de' quali sono modificato: ecco la prima verità che mi colpisce; ma se la propria esistenza è la prima verità che mi colpisce, voi avete un sentimento immediato del proprio essere, altrimenti questa verità non potrebbe giammai esser primitiva. Per dedurre l'esistenza del soggetto dall'esperienza della modificazione, bisogna che l'esperienza conosca la *modificazione* come *modificazione*; ma ella non può percepirla come tale, che percependola nel soggetto, o, il che è lo stesso, percependo il soggetto da essa modificato.

« L'anima (dice il celebre *Bonnet*) ha un sentimento di sè stessa, e questo sentimento è così inseparabile da ciascuna delle sue modificazioni, come queste modificazioni lo sono dall'anima stessa. Allorchè dunque l'anima richiama nello stesso tempo una o molte altre impressioni, ella *s'identifica* con tutte, e questa *identificazione* è il fondamento della *personalità*.

« L'anima s'identifica colle sue sensazioni: ella non può dunque avere il sentimento dell'esistenza delle sue

---

(2) *Degerando*, Op. cit., t. III, c. X.

sensazioni, ch'ella non abbia perciò ancora un sentimento della sua propria esistenza (1). »

§ 7. Se la coscienza che io ho delle mie modificazioni non fosse unita al sentimento del mio essere, io non saprei certamente riconoscere, che ciò che mi è accaduto jeri sia accaduto a me stesso; io non potrei certamente riguardarmi lo stesso essere nell'atto che le mie percezioni, i miei pensieri, le mie modificazioni si moltiplicano, cessano di essere, e si succedono incessantemente.

Condillac, nel Trattato sull'Origine delle Conoscenze umane, ha insegnato, che colla coscienza di ciascuna modificazione dello spirito v'è unito il sentimento del proprio essere, cioè a dire, che lo spirito si riconosce come un essere modificato nella coscienza ch'egli ha di ciascuna modificazione; nel Trattato poi delle Sensazioni dice il contrario. Immagina egli in questo Trattato una statua organizzata interiormente come noi, ed animata da uno spirito privo d'ogni specie d'idee: suppone ancora, che l'esteriore tutto di marmo non le permetta l'uso di alcuno de' suoi sensi, e si riserba la libertà di aprirli a sua scelta alle differenti impressioni di cui son essi capaci. Egli incomincia dall'odorato, ed in seguito considera gli altri sensi separatamente ed insieme. Considerando la sua statua limitata al solo senso dell'odorato, egli scrive così: « Se noi le presentiamo una rosa, ella sarà, per rapporto a noi, una statua che sente la rosa, ma per rapporto a lei, ella non sarà che l'odore stesso di questo fiore. Ella sarà dunque odore di rosa, di garofano, di gelsomino, di viola, secondo gli oggetti che agiranno sul suo or-

(1) *Bonnet*, Essai analytique, etc., c. IX, § 115, c. XX, § 595.

gano. In un vocabolo, gli odori non sono, a suo riguardo, che le sue proprie modificazioni o maniere di essere, ed ella non saprebbe credersi altra cosa, poichè le sole sensazioni sono ciò di cui ella è suscettibile. La nostra statua essendo capace di memoria, ella non è punto un odore, che non si ricordi di esserne stata un altro. Ecco la sua *personalità:* poichè se ella potesse dire *Io*, lo direbbe in tutti gl' istanti della sua durata, ed a ciascuna volta che il suo Io abbraccerebbe tutt' i momenti, di cui essa conserverebbe la memoria: in verità, ella nol direbbe al primo odore. Ciò che s' intende per questo vocabolo non mi sembra convenire, se non se ad un essere, il quale osserva che nel momento presente egli non è più ciò ch' è stato. Fintantochè egli non cambia punto, esiste senza alcun ritorno sù di sè stesso, ma tosto ch'egli cambia, giudica ch' è quell' istesso ch' è stato prima di tal maniera, ed egli dice *Io*... l'*Io della statua non è che la collezione delle sensazioni ch' ella prova*, e di quelle che la memoria le richiama. In un vocabolo, è tutt' insieme e la coscienza di ciò che ella è, e la rimembranza di ciò ch' ella è stata (1). »

Se l'odor di rosa, io dico a *Condillac*, è una sensazione diversa dall'odor di garofano, s' è una modificazione diversa, la statua che altro non si crede che questi odori, non potrà certamente credersi l' istesso essere al secondo odore che al primo: in conseguenza essa non potrebbe giammai dire *Io*: subito, dice il nostro autore, che un essere cambia, egli giudica ch' è lo stesso ch' è stato prima di tal maniera, ed egli dice *Io*: ma dove, io replico, conosce egli questa identità? la conosce nel soggetto, o pure nelle modificazioni? È

(1) *Condillac*, Traité des Sensations, I par., c. I e VI.

chiaro che non può conoscerla nelle modificazioni, poichè queste si presentano a lui come diverse, come molte, altrimenti egli non potrebbe conoscere di aver cambiato: la conosce dunque nel soggetto: egli ha dunque la percezione del proprio essere, che l'accompagna in ciascuna modificazione, e che gli fa dire *Io*. Questa proposizione, che *Condillac* ammette: *Io sono al presente l'istesso di quel che sono stato prima di tal maniera*, che altro significa ella mai, se non se la verità che io difendo? *Io sono quel soggetto, che, avendo esistito in quella data maniera, in quella data forma o modificazione, esisto ora in quest'altro modo, in quest'altra forma, in quest'altra modificazione?* A qual cosa l'Io attribuisce insieme il *fu* e l'*è?* Alla modificazione passata? Non già perchè ella fu e non è; alla modificazione presente? Neppure, perchè ella è, e non fu. Egli dee dunque attribuirla al soggetto, al *me*, e dire: Quell'*Io* che fui in quel modo, sono in quest'altro. *Condillac* aveva conosciuto questa verità nel Saggio su l'Origine delle Conoscenze umane, ov'egli scrive così: « Egli è evidente, che se il legame che è fra le percezioni che io provo attualmente, quelle che provai jeri, ed *il sentimento del mio essere* fosse distrutto, io non saprei riconoscere, che ciò che mi è accaduto jeri sia accaduto a me stesso (1). »

I nostri ideologisti comunemente vogliono che noi non percepiamo negli oggetti che le sole modificazioni. Ma questi signori, che si vantano d'un'analisi esatta delle operazioni dello spirito, rovesciano l'ordine naturale di queste operazioni: essi fanno precedere colla loro ipotesi l'astrazione alla sensazione ed alla coscienza. Le nozioni delle qualità come separate dal soggetto sono

(1) *Condillac*, I. P., sez. II, c. I, § 15.

un' astrazione dello spirito; noi non percepiamo sulle prime queste qualità, che in *concreto*, vale a dire, non percepiamo in primo luogo la sensazione, la visione, il giudizio, *ma il Me sensitivo*, *il Me* che giudica. La nozione della sensazione, del giudizio, ecc., è un'astrazione dello spirito che viene in seguito. Gli oggetti modificati, esistenti in questo ed in quel modo, sono le prime cose che a noi si manifestano; indi incominciamo a decomporre questi oggetti, ed a riguardare le qualità in astratto.[1] Il signor *Leibnitz* ne' suoi nuovi Saggi sull'Intendimento umano, in cui ha rilevato molti errori di *Locke*, non lascia di fare la stessa osservazione. Quest'opera è scritta a modo di dialogo, in cui *Filaleto* fa la parte di un segnace di *Locke*, *Teofilo* del suo censore: ella merita di esser letta, ed oggi i pensatori ne conoscono il pregio. Sull' oggetto che ci occupa si scrive quanto segue:

« *Filaleto.* Non potendo immaginare come le idee semplici possono sussistere per sè stesse, noi ci accostumiamo a supporre qualche cosa che le sostenga (substratum), ove elleno sussistono, e donde elleno risultano, a cui per questo effetto si dà il nome di *sostanza.*

Teofilo. Io credo che si ha ragione di pensar così, e che noi non abbiamo bisogno di accostumarci o di supporlo, poichè d'un subito concepiamo molti predicati di uno stesso soggetto, e questi vocaboli metaforici di *sostegno* o di *substratum* non significano che ciò, di maniera che io non vedo perchè si facciano delle difficoltà. Al contrario è piuttosto il *concretum*, come saggio, caldo, luminoso, che ci viene nello spirito, che le astrazioni o qualità (perchè sono elleno che sono nell'oggetto sostanziali, e non già le idee), come sapore, calore, luce, ecc., che sono molto più

difficili a comprendere... sono le astrazioni che fanno nascere maggiori difficoltà... così è *nodum quaerere in scirpo*, se oso dirlo; è rovesciar le cose, di prender le qualità, o altri termini astratti per quel che v' ha di più facile, ed i *concreti* per qualche cosa di più difficile (1). »

§ 8. Io son obbligato nel corso dell'opera a ritornar su questo argomento in più di un luogo: mi basti per ora di aver provato, che noi abbiamo una percezione immediata del proprio essere, del *Me;* che questa coscienza è essenzialmente unita a quella che accompagna ciascuna modificazione del nostro spirito; il che val quanto dire, che noi percepiamo queste modificazioni tali quali sono in *concreto,* non in astratto; che noi percepiamo non già il dolore, ma il *Me* che soffre dolore, il *Me* dolente, che le astrazioni, le qualità concepite in astratto, sono un' operazione secondaria del nostro spirito, non già un' operazione primitiva.

§ 9. In conformità di ciò che ho detto, sono nel diritto di concludere, che questa verità: *Io esisto,* è una verità primitiva, e che si son ingannati quei filosofi che han cercato di darle l'appoggio di un argomento; che ella è una verità sperimentale; che la percezione di noi stessi è la percezione del soggetto modificato; che l'esistenza del nostro essere non si deduce mica da quella delle nostre modificazioni; ma che l'*Io* è percepito insieme colle sue modificazioni: sono in conseguenza nel dritto di concludere, che vi sono delle verità *primitive di fatto,* cioè delle verità primitive che enunciano delle cose esistenti, e che sono un dato dell'esperienza. Possiamo dunque stabilire, che il fondamento della realtà delle nostre conoscenze non può es-

---

(1) *Leibnitz*, Nouveaux Essais, etc., liv. II, c. 25.

sere che nell'esperienza, cioè nell'atto della coscienza, che c'istruisce di ciò che avviene ed esiste in noi.

Il principio di contraddizione non può giammai esso solo farci passare nella sfera della realtà: questo principio si limita a dire ciò: *Un oggetto essendo dato, quest'oggetto dovrà esser considerato come dato; ed essendo dato un tale oggetto, quest'oggetto dovrà esser considerato come tale:* questo principio è dunque ipotetico; appartiene all'esperienza di rendere reale la supposizione, e trasportarci nell'esistenza.

Si pretende che il principio di contraddizione sia la fonte di ogni certezza, e che in conseguenza questa proposizione: *Io esisto,* non acquista la sua certezza, che in vigore del principio di contraddizione. Questa obbiezione non indebolisce l'evidenza di ciò che ho detto. Allorchè lo spirito riflette sulla propria esistenza, vede essere impossibile la sua non esistenza nell'atto ch'egli si sente esistente, e questa riflessione il mena alla proposizione generale: *Non può una cosa insieme essere e non essere.* Ciò lo hanno osservato ancora *Cartesio* e *Wolfio*. Nell'ordine cronologico delle nostre conoscenze è dunque la veduta dell'impossibilità della nostra non esistenza, nell'atto che esistiamo, che precede nel nostro spirito la conoscenza del principio di contraddizione. Nell'ordine poi della dimostrazione, se voi producete quest'argomento: *Non può una cosa* insieme essere e non essere; ma io esisto nel momento A: mi è dunque impossibile nel momento A di non esistere: in quest'argomento io dico, la seconda proposizione è primitiva, ch'è ciò che io mi son proposto finora di stabilire. Inoltre, il principio di contraddizione applicato alla verità della mia esistenza non aggiunge nulla alla sua certezza. Se io non fossi certo per mezzo dell'esperienza interna della mia esistenza

nel momento A, qual certezza potrebbe darmene un principio ipotetico? Se esisto nel momento A, non posso nel momento A non esistere: ecco il principio di contraddizione nel caso particolare. Chi mi rende certo della realtà dell'antecedente se non l'esperienza interna?

§ 10. « Se vi sono, dice il dotto *Degerando*, delle verità primitive, che non sieno delle verità metafisiche, o la sola espressione del rapporto delle nostre idee, ma delle verità di fatto, o l'espressione dell'esistenza, non debbono elleno esser l'effetto di un giudizio? Ed allora che cosa diviene la definizione del giudizio, secondo la quale il giudizio non è che il risultamento del paragone di due idee, per pronunciare che l'una è o non è racchiusa nell'altra? Non è egli da maravigliarsi il vedere i filosofi, che hanno posto nei sensi e nelle osservazioni l'origine delle nostre conoscenze, ammettere questa definizione: *Aristotile* presentarla egli stesso, senza esaminare se ella non contraddica tutto il loro sistema? Che il paragone di due idee potrebbe insegnarmi un fatto! Ma il paragone di due idee fra di esse m'insegna solamente ciò ch'esse sono l'una all'altra, e non ciò che l'una o tutte e due possono essere ad un oggetto. Il paragone delle mie idee m'insegna ciò che è possibile, non già ciò che esiste: due idee, che hanno un tipo reale, o due idee arbitrarie, possono essere ugualmente paragonate, e dare per questo paragone un risultamento simile. I loro rapporti reciproci non cambiano nulla alla loro realtà. Io paragono un ritratto ad un altro ritratto; qual giudizio ne risulta? Che l'uno è più grande, più piacevole, meglio eseguito che l'altro: ma sono io autorizzato da questo paragone a giudicare, che esiste un individuo qualunque, che rassomiglia all'uno o all'altro? ad affermare,

in seguito di questo parallelo, alcun carattere della fisonomia di quest'individuo? In niun conto, se io non so già, che l'uno o l'altro de' due ritratti, anteriormente al paragone, era l'immagine più o meno fedele di un individuo. Ma, da un altro lato, se non vi sono delle verità di fatto primitive, come vi sarebbe una verità di fatto qualunque, come si farebbe egli il passaggio dalle idee a' fatti? Come arriverebbesi giammai alla conoscenza di una sola esistenza, se lo spirito, non possedendone che l'immagine, potesse solamente paragonare quest' immagine con sè stessa (1)? »

Questo dotto metafisico insegna dunque la seguente dottrina:

1.° La conoscenza di una verità non è che un giudizio.

2.° Dal paragone di due idee non può giammai risultarne una verità di fatto, vale a dire una verità relativa all'esistenza di alcuna cosa.

3.° Se adunque vi sono delle verità primitive di fatto, il giudizio, di cui sono l'effetto, non può consistere nel paragone di due idee.

§ 11. Ma in che cosa consisterà dunque siffatto giudizio? L'illustre scrittore espone, e cerca di stabilire così il suo pensiere: « Noi non comprendiamo, così egli, perchè sarebbe assurdo di far cominciare la conoscenza da un giudizio, e di far consistere il giudizio primitivo nel sentimento di un' esistenza.

« Io non temerò punto di dirlo. Sono esse queste due massime de' nostri logici, ammesse generalmente senza contrasto, sebbene contraddittorie l'una all'altra, *che il giudizio consiste nel paragone delle nostre idee, e che la verità è l' accordo delle nostre idee*

(1) *Degerando*, Op. cit., t. II, c. VII.

cogli oggetti; che han dato tanti vantaggi agli idealisti ed agli scettici, e perpetuato queste dispute, prolungando gli equivoci. Riconoscendo che vi sono dei *giudizj elementari, che consistono nella semplice percezione degli oggetti*, e che nelle verità primitive le nostre idee investono, prendono immediatamente gli oggetti, si va esente da questa contraddizione, e si fa scomparire questo problema insolubile, pel quale si domanda: Come un giudizio, che pronunzia sulla convenienza reciproca delle nostre idee, può giustificare l'accordo di queste idee cogli oggetti collocati fuori di queste idee stesse?

« Io conosco; ed a quest'atto tutto comincia pel mio spirito... Questa conoscenza è vera, *non già perchè ella è in accordo col suo oggetto, ma perchè ella prende,* e percepisce quest' oggetto. Sotto qualunque nome, che si disegni in seguito questa facoltà fondamentale del nostro essere, *senso comune, senso intimo, coscienza, evidenza, intuizione*, poco importa.

« La conoscenza primitiva applicandosi immediatamente all'oggetto, quest' oggetto dee esserle immediatamente presente, immediatamente contiguo.

« *La conoscenza primitiva è tutt' insieme percezione e giudizio*; percezione, perchè, 1.° il suo oggetto è veduto; 2.° giudizio, perchè esso è veduto come reale: la conoscenza primitiva si caratterizza per questa identità della percezione e del giudizio (1). »

Il signor *Degerando* insegna dunque:

1.° Che le operazioni dello spirito incominciano dal giudizio.

2.° Che questi giudizj elementari consistono nella

---

(1) Tom. II, c. X, XI.

semplice percezione degli oggetti nel sentimento d'una esistenza.

3.° Che le conoscenze primitive sono insieme percezioni e giudizj.

4.° Che queste conoscenze primitive son vere, non già perchè si accordano col loro oggetto, ma perchè prendono e percepiscono immediatamente il loro oggetto.

§ 12. Esaminiamo attentamente l'esposta dottrina. Le operazioni dello spirito, dice il signor *Degerando*, incominciano dal sentimento di qualche esistenza: io l'accordo ben volentieri, ma dico che il sentimento di qualche esistenza è una percezione, non un giudizio.

Bisogna ammettere, dice lo stesso filosofo, de' giudizj elementari, che consistono nella semplice percezione degli oggetti. Se, io replico, la semplice percezione degli oggetti non è che percezione, a che fine dar due nomi ad una stessa operazione dello spirito? Ciò non serve che a far nascere degli equivoci. Dall'altra parte non si farebbe che muovere una lite di parole.

La conoscenza primitiva, continua il filosofo citato, è tutt'insieme percezione e giudizio: percezione perchè il suo oggetto è veduto; giudizio perchè esso è veduto come reale. La conoscenza primitiva, egli conclude, si caratterizza per questa identità della percezione e del giudizio. Ma, con buona pace del valente uomo, ciò non prova la sua ipotesi: la conoscenza primitiva, egli dice, è un giudizio, poichè l'oggetto è veduto come reale: lo spirito dunque, io ripiglio, unisce all'idea dell'oggetto l'idea della realtà o dell'esistenza: egli dice in sè: L'oggetto ch'io veggo è reale; ma que-

(1) Tom. II, c. X e XI.

sta operazione suppone le idee dell'oggetto e della realtà o dell'esistenza, ed in conseguenza è un' operazione secondaria in ordine alla percezione o all'idea; il che distrugge l'ipotesi dell'autore. Egli non v' ha mezzo: o lo spirito si arresta alla semplice veduta dell'oggetto, ed egli ha una percezione; o pure rivolge la sua attenzione alla realtà dell'oggetto, e tosto unisce due idee, e forma un giudizio: operazione che viene in seguito alla percezione, e la suppone.

Ma v' ha di più: questa idea d'esistenza o di realtà è ella un' idea astratta universale, o un' idea individuale? Non può dirsi che sia un' idea universale, poichè, nel sistema del signor *Degerando*, lo spirito nel principio delle sue operazioni non può avere idee universali: ma se ella non è una idea universale, allora la verità percepita dallo spirito è l'oggetto medesimo. Quest' argomento del signor *Degerando* potrebbe indurre a credere ch' egli riguardi come innata l' idea dell' esistenza, e creda che questa idea si unisca subito, e coesista con tutte le nostre idee primitive, lo spirito riguardando come reali tutti gli oggetti che a lui si manifestano nel principio delle sue operazioni.

§ 13. Nelle verità primitive, dice il signor *Degerando*, le idee investono, prendono immediatamente gli oggetti: io gli accordo questa dottrina. La conoscenza primitiva, egli aggiunge, è vera, non già perchè ella è in accordo col suo oggetto, ma perchè ella prende e percepisce questo oggetto: io ne convengo ancora, e dico, che, riconoscendo, che le idee, che sono gli elementi delle nostre conoscenze primitive, prendono immediatamente l'oggetto, s'evitano tutte le difficoltà, che il signor *Degerando* ha proposto contro la realtà della nostra conoscenza.

Secondo il significato che si dà ordinariamente a

questa parola *giudizio*, le idee sono gli elementi del giudizio: io dunque pria di tutto cerco di sapere: Che cosa è idea? I metafisici rispondono quasi concordemente: che l'*idea* è la *rappresentazione dell'oggetto nello spirito*. « La *idea*, dice il nostro *Genovesi*, è ciò che si fa presente alla mente allorchè percepisce, o pensa, ed è sempre una certa immagine d'una cosa distinta dalla mente, o esistente, o possibile. Imperciocchè siccome la mente nostra conosce in sè stessa le cose esistenti al di fuori, che non possono penetrare in lei, così è necessario che le vegga nelle loro forme, immagini, specie (1). »

Ma lasciamo da parte in questo momento le cose al di fuori di noi, e riflettiamo su di noi stessi. Io cerco di sapere se l'atto dello spirito, con cui egli percepisce sè stesso e le sue modificazioni, possa anche consistere nella rappresentazione dell'oggetto percepito. Il signor *Wolfio* non ha difficoltà di rispondere affermativamente. Egli scrive così: « Si dice che la mente percepisce quando *rappresenta* a sè un qualche oggetto. La percezione è perciò l'atto della mente, con cui ella rappresenta a sè un qualche oggetto: così percepiamo i colori, gli odori, i suoni; *la mente percepisce sè stessa, ed i cambiamenti che accadono in lei. La rappresentazione di una cosa si dice Idea.* Le percezioni nostre, le quali si chiamano ancora *idee*, si paragonano alle immagini delle cose, anzi colle stesse ridur si possono ad un genere comune (2). »

Altri filosofi parlano allo stesso modo; quindi le logiche comuni definiscono l'*idea* generalmente per la *rappresentazione dell'oggetto nella mente*.

---

(1) *Genovesi*, Ar. Log. crit., lib. 2, § 1.
(2) *Wolfio*, Psyc. emp., § 24, 43, 48.

§ 14. *Condillac* ci ha data su questa definizione ordinaria dell'idea una solida riflessione: « Quei (dice questo illustre pensatore), che i primi si sono applicati alla ricerca della verità, non hanno potuto partire, che da conoscenze grossolane, ch' eglino dividevano col resto degli uomini. Erano questi, per parlare il linguaggio de' geometri, tutti i loro dati: non rimaneva loro per distinguersi, che la destrezza d'impiegarli. Eglino non vi badavano molto davvicino, e si contentavano di nozioni le meno esatte; l'esperienza non aveva ancora bene insegnato il pericolo che vi ha a mal cominciare; appena ancora se n' è istruito ne' giorni nostri. I filosofi volevano eglino spiegare una cosa? Cercavano quali rapporti poteva ella avere colle nozioni comuni; eglino facevano un paragone, si servivano di un' espressione metaforica, e fabbricavano de' sistemi: osservavano, per esempio, che gli oggetti si pingono nelle acque, ed immaginavano l'anima come una superficie polita, ove sono scolpite le immagini di tutte le cose, che noi siamo capaci di conoscere. L'immagine che un oggetto riflette, rappresenta esattamente l'oggetto. Non si dubitò, che quelle che sono nel nostro spirito non fossero ancora sempre conformi alle cose esteriori: si concluse che si poteva con tutta sicurezza giudicare degli oggetti sulla maniera in cui elleno gli rappresentano. Si diedero a queste immagini i nomi d'*Idee*, di *Nozioni*, di *Archetipi*, e molti altri meno istruttivi, che proprj ad illuder sè stesso, ed a far credere che si avevano su questo soggetto delle conoscenze superiori. In fine si riguardarono come delle realtà, che esprimono, per così dire, gli esseri esteriori (1). »

(1) *Condillac*, Traité des Systèmes.

Io reco volentieri de' lunghi pezzi de' grandi uomini. Quando ciò che dicono mi sembra conforme al vero, e che tende al mio scopo, io, non trascrivendo esattamente le loro parole, li copierei senza comparire di copiarli; e quando si tratta di combattere il loro sentimento, potrei, se nol trascrivessi esattamente, essere accusato d'imputar loro un sentimento che non hanno, o d'indebolire le loro ragioni. Ma torniamo al nostro.

§ 15. Se le nostre idee sono le rappresentazioni, le immagini degli oggetti, qual mezzo abbiamo noi per conoscere la conformità di queste immagini co' loro originali? Se io non ho, che una rappresentazione delle mie modificazioni, del *Me*, come potrò assicurarmi che questa rappresentazione sia in accordo coll'oggetto, e che l'*Io* non sia che un'apparenza? Per quanto possa sembrare strana questa conseguenza, ella scende legittimamente da questo principio, che tutte le nostre idee, o percezioni non sono che le rappresentazioni degli oggetti. Se io non posso sortire dal circolo delle idee, se un abisso separa le idee dagli oggetti, se non posso avere alcuna comunicazione immediata con questi oggetti, io son costretto a raggirarmi in un circolo eterno d'immagini, senza poter mai conoscere la conformità di alcuna di queste immagini col suo originale. Per conoscere il rapporto è necessario che io conosca i termini fra i quali il rapporto esiste, e se i termini delle mie conoscenze non sono che idee, io sarò certamente nell'impossibilità di conoscere alcun rapporto di conformità di un' idea con un oggetto. Non ci maravigliamo dunque se udiamo una scuola celebre (la scuola di *Kant*) professare solennemente, che l'*Io* non è che un'apparenza, e che noi siamo nell'impossibilità di conoscer la sua esistenza. Il senso comune si rivolta,

è vero, a questa stravaganza; ma ella non è che una conseguenza legittima di un principio scritto in tutti i libri ordinarj, ed elementari di filosofia, cioè che le *nostre idee o percezioni non sono che le rappresentazioni, le immagini degli oggetti.* Lo scettico ha egli tutto il dritto di sfidare il dommatico a rispondere a questo terribile argomento: Voi chiamate *Verità* l'accordo di un' idea col suo oggetto; voi chiamate le vostre idee rappresentazioni, immagini; voi ponete che tutt' i termini delle vostre conoscenze non sono che le idee: voi dunque non avete alcun dritto di pronunciare su di alcuna verità, poichè niun oggetto entra come termine in alcuna vostra conoscenza. Tutta la quistione circa la realtà della nostra conoscenza consiste a sapere, come può passarsi dalla regione del pensiero a quella dell'esistenza: se lo spirito non ha che pensieri, che idee, ed i filosofi comunemente ne convengono; « egli è evidente (dice *Locke*), che lo spirito non conosce le cose immediatamente, ma solamente pel mezzo delle idee ch' egli ne ha. E per conseguenza la nostra conoscenza non è reale che intanto che vi è della conformità fra le nostre idee, e la realtà delle cose (1). » Se gli oggetti, se la regione dell'esistenza son separati dallo spirito, chi getta un ponte per passare dal pensiere all' esistenza, all'oggetto? Questo ponte si fa consistere nelle immagini degli oggetti. Lo spirito dicesi, possiede le immagini degli oggetti; ma in questo caso lo spirito non potrà giammai conoscere la conformità di queste immagini cogli originali, e la verità andrà sempre lungi da lui. La definizione ordinaria dell' *idea* presenta un argomento insolubile a' filosofi dommatici.

(1) *Locke*, Liv. 4, c 4, § 3.

§ 16. Queste conseguenze, contrarie al senso comune degli uomini, hanno destata l'attenzione de' filosofi sul valore del principio da cui son dedotte. « Si è definita la verità (dice il signor *Degerando*, di cui qui esaminiamo la dottrina), l'accordo delle nostre idee cogli oggetti, si son paragonate le idee alle immagini, e l'anima ad uno specchio ove gli oggetti si riflettono. Gli Alemanni hanno ancora impiegato il nome di *rappresentazione* (Vorstellung) per esprimere ciò che noi intendiamo per un'idea. È egli possibile di conoscere per rappresentazione? Ecco una quistione che i filosofi hanno discusso in ogni tempo. Gli uni hanno sostenuto l'affermativa, ed allora hanno immaginato una folla d'ipotesi per ispiegare la rassomiglianza delle nostre idee cogli oggetti. Altri han difeso la negativa, ed eglino non han potuto evitare di cadere nell'idealismo, o nello scetticismo; ogni realtà sembrava annientata: ma non si possono conoscere gli oggetti, che per *rappresentazione?* Conoscere una cosa è in effetto rappresentarsela? Ecco una quistione che si è poco pensato di esaminare (1). »

Rientriamo nel seno del nostro pensiere, l'atto con cui l'*Io* percepisce sè stesso è nel *Me* stesso. L'*Io*, ed i suoi modi non sono separati dall'atto della coscienza, ma gli sono presenti. La coscienza li prende dunque immediatamente, e fra questa percezione e gli oggetti percepiti non v'ha alcun intervallo. Questa coscienza, questa percezione è dunque l'*apprensione*, è l'*intuizione* della cosa percepita. Noi abbiamo dunque delle idee, che sono immediatamente unite agli oggetti, e che non sono *rappresentazioni*, o immagini, ma *intuizioni immediate*. Queste idee son vere, non perchè son di accordo cogli oggetti, ma perchè

(1) Op. cit. T. 2, p. 2. 1. 4.

elleno agiscono immediatamente sugli oggetti, e li prendono. La definizione dunque ordinaria dell'idee è falsa, poichè vi sono in noi delle idee che non sono immagini, ma *intuizioni*. Io non applico ancora questo principio agli oggetti esteriori, ma lo limito in questo momento in me medesimo. Questo principio è incontrastabile: esso è una verità primitiva somministrataci dall'esperienza interna.

Se mi si domanda: Che cosa è *percezione*, io rispondo, che la nozione che ne abbiamo è *semplice*, e perciò non può esser definita, ed io rimetto colui, che mi fa questa dimanda, alla propria coscienza per istruirsene. Vi sono due grandi cause degli errori filosofici: una si è di voler definire ciò che è semplice, l'altra di voler dimostrare le verità primitive. Si potrebbe far un grosso volume degli errori de' filosofi, che hanno origine da queste due sorgenti. Tutti i filosofi confessano oggi, che le idee semplici non possono definirsi, e che le verità primitive non possono dimostrarsi; intanto queste due regole di logica confessate in teorica, non si osservano in pratica, e fa pena il vedere gl'inutili sforzi de'filosofi a tal riguardo. L'idea della percezione, dell'idea, è semplice, ella non può esser definita; i filosofi al contrario han voluto definir l'idea, ed è stato questo il loro primo errore. In vece di rientrare in sè stessi per rendersi conto delle operazioni dello spirito, han cercato de' paragoni nella materia, ed han definito l' idea per l' immagine dell'oggetto, ed è stato questo il loro secondo errore.

§ 17. Io convengo dunque col signor *Degerando*, che questi due principj de' filosofi, Che le idee sono le rappresentazioni degli oggetti, e che la verità consiste nell' accordo delle idee cogli oggetti, presentano un'obbiezione insolubile contro la realtà della nostra

conoscenza. Sono anche di accordo con questo valente uomo, che nelle verità primitive, le idee investono, prendono immediatamente gli oggetti; confesso ugualmente che le operazioni del nostro spirito principiano dal sentimento di un' esistenza; ma nego che principiano da un giudizio. Ciò mi obbliga a rivolgere la mia attenzione all' atto del giudizio.

La definizione ordinaria del giudizio, dice il signor *Degerando,* lo fa consistere nel paragone di due idee. Ora il paragone di due idee può istruirci solamente di ciò che un' idea è ad un' altra, non già darci un risultamento reale, ed istruirci di un fatto. Ma quando le idee, io replico, sono *intuizioni,* il paragone di due idee è anche il paragone di due realtà, ed il vedere ciò che un' idea è ad un' altra, è anche vedere ciò che una cosa è ad un' altra: il paragone di due idee può dunque benissimo in questo caso istruirmi d' un fatto. Se dico: Io veggo il sole; in questo giudizio io attribuisco al *me* la visione del sole, paragono l' idea del *me* a quella della visione del sole, ed unisco l'una idea all' altra: intanto questo giudizio esprime un fatto, perchè qui le idee sono reali, sono *intuizioni* dell' oggetto, lo prendono immediatamente. Tutto il cardine della controversia consiste dunque nella natura delle idee primitive: se queste si fanno consistere in mere rappresentazioni, allora la realtà della conoscenza non può stabilirsi; ma allorchè si riguardano queste idee per quel che sono, cioè per *intuizioni*, allora dalla definizione ordinaria del giudizio non può nulla dedursi contro la realtà della conoscenza.

Ma vediamo di dare un' altra analisi del giudizio e non farlo consistere nel semplice paragone delle idee. Se noi percepiamo un oggetto qualunque, ed in esso distinguiamo una qualche maniera di essere, una qua-

lità qualunque siasi, di cui ci formiamo un' idea distinta da quella dell' oggetto medesimo. allorchè poi riguardiamo questa maniera di essere, questa qualità come esistente nello stesso oggetto percepito, dicesi, che noi formiamo un giudizio: un giudizio in questo caso è un atto dello spirito, con cui egli pensa, che un oggetto è di tal maniera. Ogni giudizio suppone dunque l' idea, poichè bisogna aver l' idea d' una cosa pria di pensare ch' ella è di tal maniera. Il giudizio suppone necessariamente due idee, l' idea dell' oggetto di cui si giudica, e l' idea di ciò che si giudica dell'oggetto. V' ha di più nel giudizio un' operazione dello spirito, per la quale noi riguardiamo l' oggetto, e ciò che ne giudichiamo di lui come costituenti uno stesso tutto, ed uniamo, per così dire, l' uno coll' altro. Il giudizio può essere *affermativo* e *negativo*, perciò generalmente può dirsi di essere un atto dello spirito, pel quale pensiamo che un oggetto è, o non è di tal maniera.

Da ciò si deduce, nel giudizio lo spirito unisce o separa le sue idee, ma si cadrebbe in errore, se si pensasse che lo spirito nel giudicare non fa che solamente unire o separare le sue idee senza alcun rapporto agli oggetti. Lo spirito nel giudizio opera direttamente su gli oggetti. Questa analisi del giudizio nelle conoscenze sperimentali è incontrastabile. In queste può dirsi senza contrasto, che il giudizio non consiste nel semplice paragone delle idee, ma nel paragone degli oggetti ancora.

Comunemente i filosofi, considerando, che in molti de' nostri giudizj lo spirito prescinde dalla esistenza degli oggetti, come nelle verità geometriche ed in altre verità astratte, per caratterizzare il giudizio sotto un punto di veduta generale, lo han fatto consistere

nel semplice paragone delle idee: in questo caso, per vedere, se un giudizio può istruirci di un fatto, bisogna porre attenzione alle idee, che sono i suoi elementi; se queste sono percezioni di realtà, di oggetti esistenti, se sono intuizioni immediate che prendono l' oggetto, non può mettersi in dubbio, che il giudizio può benissimo istruirci di un fatto. Io l' ho già fatto vedere in un modo luminoso.

Io non esamino qui se i filosofi hanno avuto un motivo sufficiente di far consistere il giudizio nel semplice paragone delle idee; mi basta di aver fatto vedere al presente, contra il sentimento del dotto *Degerando*, che, anche ammesso questo principio, la realtà della nostra conoscenza può benissimo stabilirsi. Io sarò obbligato, nel corso dell' opera, ad esaminare la natura del giudizio nelle verità astratte.

§ 18. Ma replica il sig. *Degerando* questa verità: *Io esisto* è un giudizio; le operazionj dello spirito incominciano da questa conoscenza: elleno incominciano dunque da un giudizio. Rispondo all' illustre pensatore: 1. Che le operazioni dello spirito principiano dalle percezioni dell' esistenza, non già da un giudizio che pronuncia sull' esistenza; 2. Che i giudizj che pronunciano sull' esistenza del *Me*, e delle sue modificazioni, sono delle verità primitive di fatto, perchè sono le analisi e le sintesi di una percezione primitiva, ch' è una intuizione diretta, immediata, infallibile; 3. Che questa verità: *Io* esisto, è primitiva nell' ordine scientifico e della dimostrazione, ma non segue che sia primitiva nell' ordine cronologico delle nostre conoscenze, quantunque la percezione del *Me*, e delle sue modificazioni sia anche primitiva nell' ordine cronologico delle operazioni dello spirito. Queste risposte meritano di essere distintamente sviluppate.

Io cerco sulle prime di determinare in che cosa una percezione complessa differisce dal giudizio.

Allorchè lo spirito guarda semplicemente un oggetto, e vi vede riuniti i suoi diversi elementi, egli non ha ancora che una percezione; ma allorchè presta successivamente la sua attenzione a questi diversi elementi, decompone questo oggetto, dividendolo, per dir così, ne' suoi elementi diversi, cioè in un soggetto, e nelle sue diverse qualità. Ma lo spirito non decompone, che per ricomporre di nuovo: egli, dopo di avere osservato separatamente questi elementi, gli riunisce, vale a dire, dopo di avere osservato separatamente le qualità, le riunisce al loro soggetto: questo atto dello spirito, con cui riunisce gli elementi dell'oggetto, chiamasi *giudizio*: il giudizio non è dunque che un' analisi ed una sintesi della percezione complessa. La percezione vede gli elementi dell'oggetto come riuniti, il giudizio li separa, e li vede separati e gli riunisce. Per riunirli è necessario che li trovi separati; l'attenzione è appunto l'atto che li separa. Così lo spirito pria vede l'oggetto, indi lo decompone, poi lo ricompone di nuovo. Io posso provare nel tempo stesso molte sensazioni, vedere molti oggetti, udire de'suoni, sentire degli odori, gustare de'corpi saporosi, toccare de'corpi caldi; io posso aver coscienza nel tempo stesso di tutte queste modificazioni: io ho dunque la percezione del *Me*, e di molte sue maniere di essere; questa coscienza non è ancora che percezione. Ma se, rientrando in me stesso, cercando di rendermi conto di tutto ciò che questa percezione interna prende insieme, distinguo me stesso dalle mie modificazioni, presto succesivamente l'attenzione alle diverse maniere di essere che sono in me, e dico in me medesimo: *Io vedo degli uccelli: io odo il loro*

canto: *io sento de' grati odori; io provo de' sapori piacevoli*; *io ho la sensazione del calore*; io decompongo il *me* attuale ne' suoi diversi elementi, cioè nel soggetto, e nelle diverse maniere di essere che lo modificano, e lo ricompongo di nuovo, e così formo tanti giudizj di lui. *Io veggo degli uccelli:* questo giudizio riunisce la modificazione, la visione degli uccelli al *me*. Allorchè questa modificazione è percepita col *me*, che modifica, io non ho ancora che una percezione; ma quando ella è riguardata come distinta dal *me*, e poi riunita a lui dall' atto dello spirito, io allora giudico.

L' analisi che ho fatto del giudizio è molto importante: essa stabilisce la differenza fra questa operazione dello spirito, e la percezione complessa.

§ 19. Egli è da osservarsi che sebbene il giudizio sia un' analisi della percezione, non ogni analisi della percezione è un giudizio. Le definizioni sono analisi delle nostre idee, ma elleno non sono giudizj. Per formare un giudizio è necessario che i due elementi dell' oggetto si riferiscano l' uno all' altro; che uno sia riguardato come un soggetto, e l'altro come una qualità qualunque siasi. Senza di ciò non è possibile formare un giudizio; ed egli è molto utile di osservare con *Wolfio,* che nell' espressione delle idee o percezioni complesse, noi siam costretti, quando vogliamo definirle o analizzarle, di far prendere all' ordine de' vocaboli la forma della proposizione. Allorchè dico: *il triangolo è una figura trilatera, l'Io è il soggetto de' miei pensieri*, io presento bensì la mia espressione nella forma della proposizione, ma in rigore le mie espressioni non indicano alcun giudizio, poichè il soggetto della proposizione non esprime un' idea diversa da quella ch' esprime il predicato: io non fo che deter-

minare il senso di un vocabolo, per mezzo di altri vocaboli; ed ecco perchè le definizioni, sebbene nella forma esterna sieno simili alle proposizioni, pure non esprimono che un' idea: esse sono analisi, ma non giudizj. Ma se, dopo aver definito il triangolo per una figura trilatera, soggiungo: Il triangolo ha tre angoli uguali a due retti; se, dopo aver detto l' Io è il soggetto de' miei pensieri, soggiungo, l' Io è permanente; egli è mutabile; egli è attivo; egli è semplice: in questi casi le mie espressioni manifestano un giudizio; poichè l' idea espressa dal soggetto è diversa dall' idea che esprime il predicato (1). Bisogna nondimeno osservare, che in rapporto al vocabolo la definizione esprime un vero giudizio. Allorchè dico: il triangolo è una figura trilatera, ciò è lo stesso che dire: una figura trilatera è chiamata triangolo; o pure questo vocabolo *triangolo* è il segno della idea di una figura trilatera.

§ 20. Egli fa d' uopo distinguere la coscienza che accompagna le operazioni dello spirito dalla coscienza di *riflessione*, che cerca di rendersi conto di queste operazioni; che prende per oggetto di analisi il proprio spirito. La prima non è che una semplice percezione di ciò che vi è ed accade in noi; la seconda esercita sul proprio spririto tutte le diverse funzioni, che egli esercita su gli altri oggetti, attende, riflette, giudica, ragiona sulle facoltà del proprio *me*, ed analizza così lo spirito proprio. Alla coscienza di riflessione è diretta la celebre massima: *Conosci te stesso.*

L' Io, ed i suoi modi da una parte, gli esseri contigui al *me*, e distinti da lui dall' altra parte, sono i

(1) *Wolfio*, Psych. rat., sect. 1, c. 4, § 398, 399, 400.

primi oggetti dati allo spirito. Egli sente sè stesso, sente gli oggetti da lui distinti: egli appercepisce le sue percezioni stesse; ed è testimone delle sue proprie operazioni. Ora questo fascetto di percezioni ha bisogno di esser decomposto, ed analizzato per mezzo della riflessione dello spirito sopra sè stesso. Egli è necessario che lo spirito rientri in sè stesso, e che, decomponendo e ricomponendo questo fascetto primitivo, distinguendo sè stesso dalle modificazioni, dica a sè stesso: Io sento degli oggetti distinti da me; Io percepisco molte operazioni che hanno luogo in me; Io esisto. Ecco l'espressione di alcune verità primitive di fatto, che la percezione ha preso in confuso, e che la riflessione, che se ne rende conto, sviluppa in seguito e distingue. Un albero che io veggo, desta in me le percezioni diverse dell'albero intiero, di un tronco, dei rami, delle foglie. La riflessione può farmi conoscere distintamente i rapporti fra queste diverse parti, e lo spirito formerà diversi giudizj, sviluppando il complesso delle percezioni simultanee, ossia facendo l'analisi della percezione complessa dell'albero. Così l'atto primitivo della coscienza, il quale è una percezione complessa, o, per dir meglio, analizzato l'oggetto della coscienza, ch'è l'Io percepito insieme colle sue diverse modificazioni, quest'analisi darà de'giudizj, che sono delle verità primitive di fatto. Per giudicare bisogna pria percepire, poichè per analizzare bisogna pria veder l'oggetto che si analizza. Queste verità son primitive, poichè sono analisi di una percezione primitiva, perchè dicono distintamente ciò che la percezione dice in confuso; esse sono reali, poichè sono analisi di una *intuizione immediata, ed infallibile.*

§ 21. Ma potrebbe obbiettarsi: La percezione del-

l'esistenza è semplice, e non analizzabile: come dunque il giudizio potrebbe analizzarla? Questa obbiezione confonde l'idea astratta dell'esistenza colla percezione dell'esistenza individuale. Il giudizio non analizza l'idea dell'esistenza in genere: egli non fa l'analisi particolarmente della percezione semplice di una esistenza, ma della percezione complessa di più esistenze. La percezione, anche d'una sola modificazione, è inseparabile, come abbiam veduto, dalla percezione del soggetto modificato. Le nostre prime percezioni prendono i concreti, gli oggetti modificati. La riflessione può dunque far l'analisi della percezione del *me* modificato, e formarne un giudizio. L'idea generica dell'esistenza è semplice, l'esistenza è inesplicabile. Generalmente i metafisici dicono, che l'essere è o esistente o possibile. Ciò è lo stesso che dire, che l'essere è anche non essere. Ciò in somma è affermare una contraddizione: Egli non vi è altro che l'esistenza e la percezione che lo spirito ne ha, la quale è anche una esistenza, distinta bensì dall'esistenza percepita. Il possibile non è che una riflessione dello spirito sulla esistenza. I metafisici domandano che cosa è l'esistenza? L'esistenza, io rispondo, è inesplicabile: dopo questa risposta non si ha altra domanda a farmi. Ciò non ostante alcuni hanno voluto definir l'esistenza. *L'esistenza*, hanno eglino detto, *è il compimento della possibilità*; ma la possibilità non è che un'idea riflessiva dello spirito, e quest'idea è anche un'esistenza: l'esistenza è dunque il compimento dell'esistenza: definizione assurda, per non dire ridicola. Se poi la possibilità si riguarda fuori dello spirito, ove sarà ella? Io sarò obbligato a ritornare su questo punto.

La nozione dell'esistenza è universalissima. L'esi-

stenza è ciò in cui convengono tutti gli oggetti delle nostre percezioni reali, cioè in cui convengono tutte le differenti modificazioni e tutti i soggetti. Questa nozione essendo universalissima è anche semplice, e perciò incapace di definizione alcuna. Ma nondimeno è suscettibile di un' analisi che spieghi il modo della sua formazione. « La nozione astratta di esistenza, dice il signor d'*Alembert*, si forma tosto in noi per mezzo del sentimento del *me*, che risulta dalle nostre sensazioni, e da' nostri pensieri; quindi noi riguardiamo questo sentimento del *me* come possibile a separarsi dal soggetto nel quale egli si trova senza che questo soggetto sia annientato, e per questo mezzo ci resta l'idea astratta di esistenza, che noi applichiamo in seguito agli esseri differenti da noi, che ci sembrano cagionare le nostre sensazioni (1). »

Egli mi sembra che le privazioni possano ancora farci acquistar l'idea astratta di esistenza. Un bambino vedrà una tazza piena di latte, e poi dopo la vedrà vòta; si accorgerà della differenza che vi è fra l'esser qualche cosa nella tazza, e l'esservi nulla, e così conoscerà l'esistenza del latte per l'opposizione alla sua privazione, alla sua non esistenza. Questa riflessione applicata ad altri oggetti (e non v'è oggetto a cui non sia applicabile) produce l'idea universalissima di esistenza.

§ 22. Ciò posto, lo spirito, sebbene incominci le sue operazioni dalla percezione dell'*esistenze individuali*, non può dire: *Io esisto*, se non dopo di aver acquistata l'idea universalissima di esistenza, siccome, vedendo un fico, un arancio, non dirà è un albero, se

(1) D'*Alembert*, Mélanges: Eclaircissemens sur ses élemens de philosophie, § 11.

non dopo di aver acquistato l'idea generale di *albero*, se pure dire non si voglia, che l'idea di esistenza sia innata in noi; ma anche in questa ipotesi, egli ha di bisogno della coscienza di riflessione, di cui ho parlato di sopra, per poter dire: *Io esisto*.

Questa verità non è dunque primitiva nell'ordine cronologico delle nostre conoscenze; si può passar lungo tempo senza pensarvi. « L'*anima*, dice *Bonnet*, s'identifica colle sue sensazioni: ella non può dunque avere il sentimento dell'esistenza delle sue sensazioni, che ella non abbia perciò ancora un sentimento della sua propria esistenza. Ma il sentimento che ha la statua (*Bonnet* ha anche immaginato una statua come *Condillac*) della sua esistenza, differisce molto dall'idea che noi abbiamo della nostra. Quest'idea è riflessa (1).

« Se lo spirito si ripiega sopra sè stesso; s'egli astrae da' suoi pensieri ciò che li determina, per non dare la sua attenzione che a ciò ch'è in lui, che gli appercepisce, che se gli appropria, egli acquisterà la nozione della sua propria esistenza. Egli chiamerà dunque *me* ciò che in lui è la sede della coscienza, o dell'appercezione (2). »

L'Io, osservo contro di *Bonnet*, non è solamente il soggetto della coscienza, o dell'appercezione, ma anche il soggetto di tutt'i suoi pensieri.

L'ordine cronologico delle nostre conoscenze è distinto dall'ordine scientifico delle stesse. Pitagora potè aver conosciuto molte verità della geometria nel tempo che non aveva ancora scoperto l'eguaglianza del quadrato sull'ipotenusa alla somma de' quadrati su i ca-

---

(1) C. 30, § 593, Essay analytique.

(2) C. 15, § 252.

teti. Ma questa verità, nell'ordine scientifico, o della dimostrazione delle verità geometriche, può per me essere anteriore a quelle che Pitagora sapeva già al tempo della sua scoperta. « La scienza del raziocinio, dice l'illustre Autore del Discorso sulla Enciclopedia, si riguarda con ragione come la chiave di tutte le nostre conoscenze. Intanto non bisogna credere che ella tenga il primo luogo nell'ordine dell'invenzione... Si son fatti un gran numero di ragionamenti giusti priachè la logica, ridotta coi principj, insegnasse a sviluppare i cattivi. » *Cartesio* potè aver conosciute molte verità pria di aver posto avanti il suo dubbio metodico, che l'ha condotto a questa verità: *Io esisto*. Il signor *Degerando* conviene, che, dicendo: *Io penso, dunque sono,* la seconda proposizione non fa che analizzar la prima: ora v' è bisogno della coscienza riflessiva per far questa analisi. Si ha quasi ad ogni momento la coscienza delle proprie operazioni, ed in conseguenza il sentimento del proprio essere, ma non si ha ad ogni momento la coscienza riflessiva della propria esistenza, e si può aver passato l'intiera vita senz'aver giammai detto: *Io sono,* con coscienza riflessiva; perciò le operazioni del nostro spirito incominciano dal sentimento della propria esistenza, ma non già dalla riflessione su la propria esistenza: incominciano dalla percezione del *me*, ma non dal giudizio sul *me*.

§ 23. Allorchè, rientrando nella solitudine del mio intendimento, io cerco di sapere, se son capace di conoscenze reali; l'esistenza del *me*, l'esistenza della conoscenza, sono le verità prime che mi colpiscono; elleno m'impediscono d'andare più oltre. Io ho veduto, che per un abuso del metodo razionale, si è cercato di dare a questa verità, *Io esisto,* l'appoggio

di una dimostrazione: ora, per un consimile abuso, le nostre scuole han cercato di provare l'esistenza della Conoscenza: esse han proposto queste tesi: *La coscienza è un motivo metafisicamente certo di giudicare. L'evidenza è un motivo metafisicamente certo di giudicare.* Intanto non può provarsi l'esistenza della conoscenza, che con una *petizione di principio;* non possono provarsi le tesi enunciate, che commettendo lo stesso sofisma. Un argomento non può concludere, se non supponendo che vi sono delle Conoscenze primitive e delle Conoscenze dedotte, poichè per provare l'esistenza della conoscenza con un argomento, bisogna supporre che l'argomento legittimo sia un motivo metafisicamente certo di giudicare, e per supporre ciò è necessario di supporre che si possono dedurre delle verità da altre verità: l'esistenza della conoscenza sarebbe dunque supposta, nell'atto che si vorrebbe provare. Trascrivo qui volentieri un bel pezzo del signor *Degerando.*

« Io conosco, io sento, tutto in me me lo attesta. La quistione stessa, che mi ho diretta, lo attestava, poichè io conosceva almeno ciò che andava a cercare. *Io conosco*, ed a quest'atto tutto comincia pel mio spirito, ed al di là di quest'atto non v'ha per me nè prova nè idea, come avanti dell'esistenza non v'ha che il nulla. *Io conosco*, ma non conosco tutto della stessa maniera . . . . vi sono delle cose, che conosco d'una maniera diretta, immediata; la mia conoscenza vi si applica, l'inviluppa, s'identifica ad esse; ella non ne è punto distinta, isolata, ella non ne è separata per mezzo di alcun intervallo, ella è il contatto, è l'appreensione, è l'intuizione della cosa conosciuta. *Io conosco immediatamente*, e questa facoltà del mio essere mi dà le verità primitive che io cerco. Questa

conoscenza non è mica soggetta al dubbio, perchè senza di essa il dubbio stesso non esisterebbe, perchè una tal conoscenza non lascia alcuno spazio vôto, ove il dubbio possa collocarsi; perchè non v' ha qui un problema, ma un fatto anteriore a tutti i problemi (1). »

§ 24. L'illustre Autore delle Istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione nella sua Logica imprende a provar questa tesi: *Il senso intimo è un motivo metafisicamente certo del giudizio*, nel modo seguente: « Se il senso intimo potesse ingannarci, allora la stessa cosa sarebbe, e non sarebbe nel tempo medesimo: sarebbe perchè le nostre affezioni, le nostre maniere di essere percepite dalla coscienza esisterebbero, perchè la coscienza le percepisce; non esisterebbero, perchè si pone che la scienza c' inganna (2). »

Qui si prova l'autorità della coscienza per mezzo di quella dell' *evidenza*. Ma come si conosce che queste proposizioni sieno evidenti? non può una cosa insieme essere, e non essere? è impossibile che una cosa sia percepita, ed intanto non esista? Si conosce per l' intima coscienza, e l' autore stesso ne conviene, scrivendo così nella tesi che segue: *Certa enim sit evidentiae praesentia, quatenus sui coscientiam generat.* La presenza dell' evidenza si conosce dunque per mezzo della coscienza ch' ella produce di sè stessa. Voi dunque, io dico al nostro Autore, commettete un circolo vizioso, poichè provate l' autorità del senso intimo, per mezzo di un raziocinio, le cui premesse voi

---

(1) Op. cit., tom. 3, cap. 11.

(2) Institutiones philosophicae auctoritate Archiepiscop. Lungdunensis. Logica Dissertasio 11, § 1, prop. 1, c. 11.

ponete come evidenti, e provate che queste proposizioni sono evidenti, supponendo l'autorità legittima del senso interno, supponendo che esso sia un motivo metafisicamente certo di giudicare; il che val quanto dire, supponendo vero quel che dovevate provare.

Ciò che la coscienza immediatamente percepisce, esiste. Questa è una verità primitiva indimostrabile di fatto. La coscienza ci somministra le prime verità di quel che appartiene all'interna nostra natura, ma affinchè ella adempia a questo uffizio, è necessario che sia interrogata ed ascoltata. La coscienza riflessiva è quella che schiude questo germe fecondo di verità.

Io termino questo Capitolo trascrivendo due paragrafi della Logica italiana del nostro chiarissimo abate *Genovesi.* « La coscienza ci somministra le prime idee di quel che appartiene all' interna nostra natura. Queste idee son certe riflessioni che nascono da interne sensazioni, e son congiunte con quelle: così noi conosciamo che ci siamo, che siam soggetti a piacere e dolore, a di molte passioni, che siam liberi, che pensiamo, appetiamo, e abbiamo una forza attiva sottomessa per la maggior parte alla signoria dell'animo; che siamo timidi, compassionevoli, innamoraticci, iracondi, dispettosi, vendicativi; che amiamo più il ben nostro, che quello degli altri; invidiosi, sospettosi, e altre sì fatte nostre proprietà . . . . Tutto questo ci viene ad esser noto per intimo senso e coscienza. E questa è la prima sorgente della *scienza dell'uomo;* scienza necessaria a chi vuol saper vivere, o educare e governare gli altri.

« Quest'idee poi di coscienza per l'uso del discorso, di cui ogni uomo è dotato, analizzando, sintesizzando, e per ulteriori riflessioni, ci portano a scuoprirne moltissime altre; le quali loro son connesse, e senza le

quali non potrebbero queste esistere. Così dal sentirci pensanti, appetenti, potenti, e dal riflettere che niente non si fa dal niente; subito conchiudiamo, che vi debb' essere qualch' Essere pensante, volente, potente, ch' esista da sè senz' aver avuto altra origine, che un' eterna e necessaria esistenza, perchè se un tal Essere non esistesse, noi pensanti saremmo esseri nè fatti nè eterni. A questo modo il discorso diviene amplissima sorgente di nuove scoperte e verità, e fonte di scienza (1). »

L' applicazione delle verità razionali metafisiche, astratte ai dati sperimentali, è una sorgente feconda di verità. Ciò ci obbliga ad esaminare la natura delle verità di ragione.

CAPO II.

Delle Verità primitive razionali, metafisiche, dette comunemente Assiomi.

§ 25. Le nostre conoscenze sono o *primitive*, o *dedotte*. Abbiamo veduto nel Capitolo precedente, che vi sono delle conoscenze primitive di esistenza e di fatto, che sono a noi rivelate dal senso interno: esaminiamo ora le conoscenze primitive razionali, metafisiche, dette volgarmente *assiomi*. Si domanda: Vi sono elleno siffatte conoscenze? Per risolvere questo problema interessante, io cercherò di risolvere i problemi seguenti che vi conducono. 1. Lo spirito umano è egli capace di conoscenze universali? 2. Queste conoscenze universali sono elleno di due specie, cioè, ve ne ha di quelle che sono a *priori* e necessarie, e di

(1) *Genovesi*, Logica italiana, lib. 2, c. 2, § 3. e 4.

quelle che sono a *posteriori* e *contingenti*; e, per dirlo altrimenti, vi ha delle conoscenze universali, che lo spirito acquista col semplice paragone delle idee, e delle conoscenze universali che egli acquista colla sola esperienza, col solo esame de' fatti particolari? 3. Queste conoscenze universali, metafisiche a *priori*, son' elleno de' veraci principj; vale a dire, sono delle premesse legittime d' una dimostrazione rigorosa? 4. Son' elleno ancora de' principj *analitici*, vale a dire de' mezzi, di cui si serve un' analisi severa per condurre lo spirito alla conoscenza della verità? 5. Fra questi principj ve ne ha qualcheduno che sia veramente il primo, ed a cui si possono gli altri ridurre? 6. Il sistema, che ammette l' esistenza e l' utilità dei principj a *priori*, è esso incompatibile con quello che rigetta le idee innate? Ecco delle ricerche interessanti per la scienza dell' intendimento umano, e che non mi sembrano ancora meditate abbastanza.

§ 26. Se il *razionalismo* consiste a negare l' esistenza delle verità primitive sperimentali, l' *empirismo* al contrario consiste a negare l' esistenza o l' utilità delle verità primitive metafisiche, a *priori*: l'empirismo, riducendo tutte le facoltà dello spirito alla semplice facoltà di sentire, e tutte le conoscenze a delle sensazioni, dee necessariamente negare l'esistenza delle conoscenze universali, e principalmente delle conoscenze universali, metafisiche a priori.

Le idee sono gli elementi delle nostre conoscenze. Ciò supposto, per esaminare se lo spirito sia capace di conoscenze universali, fa d' uopo cercare se lo spirito è suscettibile d' idee universali.

La scuola di *Locke* è stata accusata d' empirismo: egli è certo che *Locke* cade certe volte nell' empirismo, come vedremo nel seguito; è certo ugualmente

che i suoi seguaci hanno abusato de' suoi principj, ed hanno alcuni di essi insegnato un empirismo più mostruoso, come si vede in *Elvezio*; ma i principj di *Locke* sulla natura delle idee universali non son certamente quelli dell'empirismo.

§ 27. L'idea universale è l'idea di ciò che hanno di comune più individui: or se lo spirito umano non fosse capace d'idee universali, egli non conoscerebbe le similitudini degli oggetti particolari; il che è contrario alla testimonianza della propria coscienza. Se lo spirito umano non fosse capace d'idee universali, allora i termini generali sarebbero de' vocaboli vôti di senso; conseguenza egualmente smentita dall'intima coscienza; poichè ognuno fa differenza fra uno che intende un discorso, ancorchè composto di espressioni generali, ed un altro che non l'intende; nel primo al pronunciar de' vocaboli si destano, oltre di alcune date sensazioni di suono, anche certe nozioni distinte da queste sensazioni; laddove nell'altro non si destano che le sole sensazioni di suono. I filosofi che negano l'idee universali asseriscono, che l'idea generale non è che il termine generale. Ma se l'idea generale non è distinta dal termine generale, allora i vocaboli non sono i segni delle nostre idee, poichè il segno è ciò la cui idea eccita l'idea di un'altra cosa. Quasi tutti i vocaboli di ciascuna lingua non essendo che de' vocaboli universali, nella supposizione che non ammette che idee individuali, le lingue sarebbero composte di vocaboli vôti di senso. Perchè al vedere un uomo che non abbiamo giammai veduto, noi diciamo è un uomo? Se non avessimo un'idea universale di questa specie, come vi rapporteremmo quest'individuo? L'esistenza delle idee universali nello spirito è talmente attestata dalla intima coscienza, che si dura fatica a supporre che vi sia stato chi l'abbia contrastata.

§ 28. Ma spieghiamo, in conformità de' principj di *Locke*, la genesi delle idee universali. Quest'illustre filosofo scrive così, sull'oggetto che ci occupa: « Tutto ciò ch'esiste essendo particolare, come avviene che noi abbiamo de' termini generali? Ed ove troviamo queste nature universali, che questi termini significano? I vocaboli divengono generali allorchè sono instituiti segni d'idee generali; e le idee divengono generali, allorchè si separano le circostanze del tempo, del luogo, e di ogni altra idea, che può determinarle a tale, o tale esistenza particolare. Da questa sorte di astrazione son'elleno rese capaci di rappresentare ugualmente molte cose individuali, di cui ciascuna essendo in sè stessa conforme a questa idea astratta è perciò, come si suol dire, di questa spezie di cose . . . . È perfettamente evidente, che le idee, che i bambini si fanno delle persone con cui eglino conversano, sono simili alle persone medesime, e non sono che particolari. Le idee, che eglino hanno della loro nutrice e della loro madre, sono molto bene scolpite nel loro spirito, e come altrettanti quadri fedeli rappresentano unicamente quest'individui. I nomi ch'eglino danno loro, da principio si terminano ancora a questi individui: così i nomi di *nutrice* e di *madre,* di cui si servono i bambini, si rapportano unicamente a queste persone. Quando dopo di ciò il tempo, ed una grande conoscenza del mondo ha fatto loro osservare, che vi sono molti altri esseri, che, per certi comuni rapporti di figure, e di molte altre qualità, rassomigliano al loro padre, alla loro madre, ed alle altre persone che son soliti di vedere, eglino formano un'idea a cui trovano che questi esseri particolari partecipano ugualmente, e le danno come gli altri il nome di *uomo,* per esempio. Ecco come giungono eglino ad avere un

nome generale, ed un' idea generale. In ciò non formano nulla di nuovo, ma, allontanando solamente dall' idea complessa, ch' eglino avevano di Pietro e di Giacomo, di Maria e di Elisabetta, ciò che è particolare a ciascuno di essi, non ritengono che ciò ch' è comune a tutti . : . . .

« I vocaboli sono generali, allorchè s'impiegano per esser segni d'idee generali; ciò che fa che possono essere indifferentemente applicati a molte cose particolari; e le idee son generali, allorchè son formate per essere delle rappresentazioni di molte cose particolari. Ma l' universalità non appartiene alle cose stesse, che son tutte particolari nella loro esistenza, senza eccettuarne i vocaboli e le idee, la cui significazione è generale (1). »

Locke non confonde dunque l' idea generale col termine generale, come fanno gli Empiristi. Egli riconosce nella pronuncia del termine generale due idee nello spirito: una che consiste nella sensazione del suono del vocabolo, l'altra nell' idea universale unita a questa sensazione, con cui lo spirito percepisce ciò che v' ha d' identifico fra gl' individui, e che costituisce il significato del vocabolo.

§ 29. La facoltà di sentire non ci somministra, che idee d' individui. Allorchè più individui si manifestano alla nostra sensibilità, lo spirito può render la coscienza di alcune di queste idee più chiara di quella delle altre. Questo atto dello spirito, con cui egli rende più chiara la coscienza di un' idea individuale, che quella di un' altra, io lo chiamo *attenzione*. Da ciò si vede chiaro, che l' attenzione, fra i molti

---

(1) *Locke*, Essay, liv. 3, ch. 3.

oggetti che si manifestano insieme allo spirito, ne sepàra quello ch'è l'oggetto suo particolare.

L'attenzione non solamente può aver per oggetto uno fra i tanti che si manifestano allo spirito, ma ancora ciò che lo spirito riguarda come parte di un oggetto: così vedendo un uomo, io posso attendere al suo volto, a' suoi capelli, a' suoi occhi: è questa una separazione più grande. Gli oggetti della natura sono identici in alcune cose, e diversi in alcune altre. Lo spirito paragonandole viene a conoscere ciò che hanno d'identico, e ciò che hanno di diverso. L'atto dello spirito, con cui egli attende a ciò che gl'individui hanno d'identico, si chiama *astrazione*, o idea *universale*; *astrazione* da *abstrahere*, che vuol dire separare: così l'astrazione è un atto dello spirito, con cui egli attende ad una parte dell'oggetto, senza fare attenzione alle altre, che hanno un rapporto necessario con questa; la quale non può giammai in qualunque caso esistere separatamente da esse. L'idea universale è una parte dell'idea individuale; ella si dice perciò *idea astratta*, che vuol dire *separata*, divisa dall'idea totale dell'oggetto.

Ciò supposto: È evidente che lo spirito umano è capace d'idee universali. poichè è capace d'idee parziali, potendo attendere ad una parte dell'oggetto, alla parte cioè in cui l'individuo conviene cogli altri individui compresi sotto l'idea universale.

« Allorchè un'idea concreta, dice *Bonnet*, modifica l'anima, questa non è totalmente dipendente dell'azione dell'oggetto che non possa affatto modificare quest'azione. In virtù di quell'attività che l'anima esercita sulle sue sensazioni, ella può decomporre l'idea concreta, ella può separare, per così dire, dall'oggetto ciò che nella natura non è punto separato. Que-

st' operazione, che si nomina *astrazione*, è un atto dell' attenzione. Gli effetti di questa forza variano come le sue determinazioni. Ora l'anima è determinata a dare la sua attenzione ad una certa parte dell' oggetto, e ciò si nomina una *astrazione parziale*: ora ella è portata a non fissare che un certo modo dell' oggetto, il suo odore, il suo colore, la sua figura, il suo movimento, e ciò si nomina *astrazione modale:* ora in fine ella non considera in differenti idee concrete, che ciò che elleno hanno di comune, e ciò si nomina un' *astrazione universale*. L' operazione dell' anima in tutte queste astrazioni si riduce all' attenzione ch' ella dona ad alcune delle impressioni particolari che compongono l'idea totale concreta (1). »

Ciò, perchè non nasca equivoco, esige qualche schiarimento. La facoltà di astrarre avrebbe potuto esercitarsi anche allora che non avremmo conosciuto che un solo individuo. Se io veggo una rosa, posso attendere solamente alla sua estensione, ed al suo colore, ed aver così l' idea d' un' estensione determinata, e colorata. Vedete bene che in questo caso io non attendo che ad alcune impressioni sensibili, le quali posson esister sole nel mio spirito: io potrei non toccare la rosa, ed in conseguenza non avere un sentimento determinato di solidità; potrei ancora non sentire il suo odore: in questo caso io avrei un' idea astratta, ma non avrei ancora un' idea generale. Per avere idee astratte basta dunque rivolgere la sua attenzione ad alcune impressioni sensibili, poichè i sensi separano le diverse qualità degli oggetti: l' odorato mi dà l' idea d' una qualche cosa odorifera; l' udito di qualche cosa sonora; il tatto di una estensione solida, ecc. Per

(1) Essai analyt. c. 14, § 205, 207, ec.

avere un' idea generale non basta rivolgere la sua attenzione a ciò che i sensi possono offrire allo spirito come separato; è necessaria un' altra separazione: fa d' uopo rivolgere la sua attenzione a ciò che hanno d' identico i diversi gruppi delle impressioni sensibili, fa d' uopo separare ciò che la sensibilità non può separare. Questa separazione forma per lo appunto le idee generali: due alberi diversi si presentano ai miei occhi: essi mi danno le idee particolari di due determinate radici, per le quali sono attaccate alla terra, di due tronchi differenti, di rami distinti, e di foglie diverse: è necessario che lo spirito, per formarsi l'idea generale di albero, separi nelle due idee delle radici la loro differente grandezza e figura, e tutte le altre circostanze che le individuano. Ora questa separazione non può farsi coi sensi, poichè questi non possono giammai manifestarmi un'estensione indeterminata, che non abbia una data grandezza, ed una data figura; ad una siffatta idea di estensione non può giammai corrispondere alcuna impressione sensibile. Lo stesso dee dirsi riguardo al tronco, a' rami, alle foglie. In una parola. ancorchè i sensi separino alcune qualità dalle altre, essi ci presentano sempre delle idee particolari. Per le idee generali è necessario attendere a ciò che hanno d' identico queste idee sensibili.

§ 30. Ascoltiamo gli avversarj. Il signor *Robinet*, sebbene non empirista, combatte la teorica di *Locke* sull' idea universale: egli ragiona contro di *Locke* nel modo seguente: « Secondo *Locke*, ogni oggetto particolare che colpisce i nostri occhi, o che ci è presentato dal senso intimo è un tipo, al quale noi paragoniamo ogni oggetto riconosciuto, o immaginato simile, e questo paragone ne fa un' idea universale. Questa idea non rappresenta più il tale oggetto numerico;

ella rappresenta tutti gli oggetti simili, tanto gli attuali, che i possibili. La conclusione mi sembra troppo estesa. Se l' idea che io ho di una figura particolare si generaleggia pel paragone che io ne fo con altre figure simili, che io vedo o che immagino, ella non me ne rappresenta di più di quello che veggo o immagino: ora nè i miei sensi, nè la mia immaginazione mi offriranno giammai l'universalità delle figure simili a quella che colpisce i miei occhi in questo momento. Questa figura è un cerchio. Nella supposizione che sia il paragone di una figura colle sue simili, che generaleggia l'idea, se io non paragono il cerchio preso per modello, che a due altri cerchj, la mia idea non me ne rappresenterà che tre in tutto. Non ci pasciamo mica d'illusione. Quest'idea è in me, è la mia idea, o ella non è nulla. Come dunque potrebbe ella essere universale, quando non rappresenta realmente, che un certo numero d'individui simili? Può ella rappresentare quelli che non hanno fatto impressione su di me? Ella crescerà, egli è vero, a misura che incontrerò, o immaginerò degli altri esseri, a' quali ella sarà applicabile; ma i suoi limiti saranno tuttora determinati da' termini del paragone che l' estenderà. L'essenza del circolo può essere ripetuta in un'infinità di individui. Io l'accordo. Il mio pensiere non mi offre pertanto questo numero infinito di circoli: ed egli dovrebbe rappresentarmelo, affinchè avessi diritto di dirla universale. Quest' infinità di circoli è possibile, ma ella non è mica nel mio spirito, nè nel pensiere del mio spirito . . . . Io concepisco che le nostre idee si rendono generali pel paragone che noi facciamo di tal figura numerica con tutte le figure simili, che noi rincontriamo, o immaginiamo; per questo paragone la prima figura diviene il modello delle altre. L' idea ne

è più generale nello spirito di colui che ne paragona un più gran numero di simili. Ella non è universale in alcuno spirito finito. Affinchè ella lo divenisse, bisognerebbe che il paragone si estendesse in questo spirito a tutte le figure attuali, e possibili; operazione che eccede le forze dello spirito finito (1).

Quest'argomento di *Robinet* lavora in equivoco, e nulla conclude contro l'esistenza delle idee universali nello spirito umano. L'idea universale è un'idea indeterminata sotto certi riguardi: ella è capace di esser determinata in più di un modo; ma egli non è mica necessario, come pretende a torto il signor *Robinet*, il conoscere le varie determinazioni che possono individuarla: si può dunque avere un'idea specifica, senza conoscere tutti gl'individui che vi si possono rapportare. Ma le idee universali, replica il filosofo che qui combatto, non hanno origine nello spirito, che dal paragone degl'individui: bisogna dunque conoscere tutti gl'individui possibili, per fissare l'idea universale. Io nego la conseguenza: due individui possono anche esser sufficienti a farmela acquistare: se io rifletto su di un fico, ed una statua di marmo di figura umana, posso benissimo acquistare l'idea generica del corpo fisico ch'è quella di una estensione figurata, divisibile, impenetrabile. Anzi un solo individuo è a ciò sufficiente, poichè l'idea la più universale fa parte di qualunque idea individuale, e può dedursene per l'astrazione. Non mi è necessario perciò di percorrere tutti gl'individui possibili: ma allora, dice il signor *Robinet*, l'idea non sarà universale: io nego la conseguenza ugualmente. L'idea universale non è il numero di tutte le idee individuali, che vi si possono rapportare. Ciò è falso.

(1) *Robinet*, De la nature, 5 p., c. 15.

L'uffizio delle idee universali non è quello di farci conoscere tutto ciò che si trova negl' individui. Affinchè un' idea sia universale è sufficiente ch' ella sia suscettibile di essere determinata in più di un modo: ora lo spirito può conoscere con evidenza ciò, quantunque ignori le varie determinazioni di cui è suscettibile per divenire un' idea individuale. L'esempio del cerchio, a cui ricorre il signor *Robinet*, è impiegato molto male a proposito. Il geometra non ha bisogno di fare alcun paragone fra i cerchj individuali, per acquistar l'idea universale del cerchio. Questo paragone è affatto chimerico: gli esseri geometrici sono ideali, e sono l'opera dello spirito del geometra. Decomponendo per mezzo dell'astrazione l'idea del corpo fisico, egli acquista l'idea del corpo matematico: operando idealmente su quest'idea egli crea tutte le figure geometriche, sebbene non le abbia antecedentemente osservate coi sensi. Le proposizioni poi che il geometra dimostra di queste figure sono di una necessità assoluta, di tutti i luoghi e di tutti i tempi: elleno sono reali per lo spirito, ipotetiche per la natura. È egli vero dell'idea del cerchio, che il diametro è la massima di tutte le corde? La stessa cosa è vera di qualunque cerchio, in qualunque luogo ed in qualunque tempo egli esista realmente; ma che attualmente non esista alcun cerchio, ciò non ha nulla a fare colla proposizione. Domandate al geometra di quanti cerchj è egli vero che il diametro è la massima di tutte le corde? Egli riderà alla vostra domanda, e vi dirà ch'è vero di tutt' i cerchj; il che val quanto dire che la sua proposizione è universale. Se voi gli domanderete quant'è il numero de' cerchj possibili, e se egli li conosce tutti, e gli ha tutti presenti per pronunciare universalmente su di essi, vi dirà che questa nuova dimanda non ha nulla che fare colla sua

proposizione, e concluderà che in ogni figura, in cui si verificherà la sua definizione del cerchio, il diametro sarà la massima di tutte le corde. Il soggetto su cui il geometra pronuncia è unico. Le varie determinazioni, di cui è suscettibile, sono estranee alla geometria pura e razionale. L'obbiezione dunque di *Robinet* contro la teorica *Lockiana* delle idee universali è sofistica. *Robinet* confonde l'idea universale coll'idea collettiva. Questa seconda non è mica universale.

§ 31. *Elvezio*, uno de' principali fra i moderni empiristi, scrive così: « Qual può essere nell'universo l'impiego dello spirito? Quello di osservatore de' rapporti che gli oggetti hanno fra di essi e con noi. I rapporti degli oggetti con me sono in piccol numero. Mi si presenta una rosa: il suo colore, la sua forma, il suo odore mi piacciono o mi dispiacciono. Tali sono i suoi rapporti con me. Ogni rapporto di questa spezie si riduce alla maniera piacevole o dispiacevole, con cui un oggetto mi fa dell'impressione. Quanto a' rapporti degli oggetti fra di essi, questi rapporti son molti. Quanti oggetti diversi, per esempio, vi sono, ai quali io posso paragonare la forma, il colore, e l'odore nella mia rosa!

« Tutte le operazioni dello spirito si riducono all'osservazione delle similitudini e delle dissimilitudini, delle convenienze e delle ripugnanze che i diversi oggetti hanno fra di essi e con noi. La dirittura dello spirito dipende dall'attenzione più o men grande, colla quale si fanno le sue osservazioni. Voglio conoscere i rapporti di certi oggetti fra di essi? Che cosa fo io? Colloco sotto i miei occhi, o rendo presenti alla mia memoria molti, o almeno due di questi oggetti; in seguito gli paragono. Ma che cos'è paragonare? È osservare alternativamente, e con attenzione l'impressione dif-

ferente che fanno su di me questi due oggetti presenti o assenti. Fatta quest' osservazione, io giudico, cioè a dire, riferisco esattamente l'impressione che ho ricevuta... Ogni giudizio non è dunque che il racconto di due sensazioni, o attualmente provate, o conservate nella mia memoria.

« Allorchè osservo i rapporti degli oggetti con me, io mi rendo similmente attento alle impressioni che ne ricevo. Quest' impressione è piacevole o dispiacevole. Or, nell'uno, e nell'altro caso, che cosa è giudicare? È dire ciò che io sento. Son colpito nella testa? Il dolore è egli vivo? Il semplice racconto della sensazione che provo, forma il mio giudizio... Ciò posto, tutte le operazioni dello spirito si riducono a delle pure sensazioni. Perchè dunque ammettere in noi una facoltà di giudicare distinta dalla facoltà di sentire? Ma se i giudizj (prosiegue *Elvezio*) fatti dietro il paragone degli oggetti fisici, non sono che delle pure sensazioni, è lo stesso d'ogni altra spezie di giudizio? I vocaboli *debolezza, forza, piccolezza, grandezza, delitto,* ecc., non sono rappresentativi di alcuna sostanza, cioè a dire, di alcun corpo: come dunque ridurre a delle pure sensazioni i giudizj risultanti dal paragone di simili vocaboli, o idee? La mia risposta si è, che questi vocaboli *non presentandoci alcuna idea, è impossibile, fintantochè non si applicano a qualche oggetto sensibile e particolare, che si pronuncj su di essi alcun giudizio.* Si applicano con disegno, o senz'accorgersene a qualche oggetto determinato? Fatta l'applicazione, il vocabolo di *grandezza* esprimeva un rapporto, cioè a dire, una certa dissimilitudine o similitudine osservata fra gli oggetti presenti a' nostri occhi, o alla nostra memoria. *Or il giudizio pronunciato sulle idee divenute fisiche per quest' applicazione*

non sarà, come io lo ripeto, che l'espressione delle sensazioni provate.

« Mi si domanderà forse per quali motivi gli uomini hanno inventato, ed introdotto nel linguaggio queste espressioni, se io oso dirlo, algebriche, che sino alla loro applicazione a degli oggetti sensibili, non hanno alcuna significazione reale, e non sono rappresentative di alcuna idea determinata? Io risponderò, che gli uomini hanno per questo mezzo creduto di poter comunicare più facilmente, più prontamente, ed ancora più chiaramente le loro idee... Questa è la ragione per cui hanno eglino in tutte le lingue creato tanti nomi aggettivi e sostantivi, insieme sì vaghi, e sì utili. Prendiamo per esempio fra quest'espressioni insignificanti quella di *linea*, considerata in geometria indipendentemente dalla sua lunghezza determinata, larghezza e profondità. Questo vocabolo in questo senso non richiama alcun' idea dell' oggetto. Una simile linea non esiste punto nella natura, non se ne forma punto alcuna idea: che pretende dunque il maestro servendosi di quest' espressione? Avvertire semplicemente il suo discepolo di diriger tutta la sua attenzione sul corpo considerato come lungo, e senza riguardo alle altre sue dimensioni.

« Le conoscenze dell' uomo non giungono giammai al di là de' suoi sensi. Tutto ciò che non è loro sommesso è inaccessibile allo spirito (1). »

I passi che ho rapportato non han bisogno di commento: essi fanno conoscere abbastanza la natura dell' empirismo: essi enunciano due de' suoi canoni principali:

---

(1) *Elvezio*, De l'homme, l. I, sect. XI, c. III, IV, V, t. II, sec. X, c. XI.

1.° Tutte le operazioni dello spirito non sono che pure sensazioni.

2.° Tutte le idee generali non sono che semplici vocaboli, o, per dirlo altrimenti, lo spirito umano non è capace d'idee generali.

§ 32. Io ho dimostrato, che lo spirito umano è capace di idee generali, ed ho fatto l'analisi di queste idee. Per confutare intieramente i due canoni enunciati, farò vedere esser falso, che tutte le operazioni dello spirito sieno sensazioni, e risponderò in seguito a tutte le difficoltà degli empiristi contro l'esistenza delle idee generali.

Gli oggetti della sensibilità fisica sono quegli oggetti che possono agire per mezzo del moto su i nostri sensi; in conseguenza tutto ciò che non è suscettibile di moto, non può esser un oggetto della sensibilità, un oggetto sensibile. Affinchè un oggetto si dica sentito, è necessario dire per mezzo di quali órgani sensorj egli si manifesta al nostro spirito. Premesso quest'incontrastabile principio, egli è facile di vedere, che la facoltà di giudicare è una facoltà distinta da quella di sentire. I diversi oggetti, che ci circondano agiscono su i nostri sensi, e producono nello spirito delle sensazioni; ma lo spirito ha inoltre la facoltà di conoscere i loro rapporti; bisogna necessariamente che questa cognizione sia l'effetto dell'impressione degli oggetti o l'opera dello spirito. I rapporti, che gli oggetti hanno fra di loro non sono questi medesimi oggetti; il rapporto di eguaglianza o di disuguaglianza di un corpo ad un altro non è certamente la percezione di uno di questi corpi, nè di tutti e due; noi potremmo sentir uno senza sentir l'altro, e potremmo sentirli tutti e due senza vederne il rapporto. La cognizione del rapporto è dunque un'operazione dello spirito, e non può essere una sensazione.

I rapporti non sono delle proprietà fisiche degli oggetti; essi non aggiungono nulla alla realtà delle cose: essi non possono dunque manifestarsi per mezzo de'nostri sensi, poichè non possono fare alcuna impressione su di essi. Sia A il cubo di un piede, B un cubo di due; l'impressione che fa A su i miei sensi non mi fa conoscere il rapporto di A a B : l'impressione che fa B non mel fa conoscere ancora. Posta l'impressione di A, io non sentirò che A ; posta l'impressione di B, non sentirò che B; poste le impressioni di A e di B, non sentirò che A e B, ma non potrò giammai sentire il rapporto di A a B, poichè non v'è alcuna impressione a cui corrisponda la conoscenza di un tal rapporto. Sentire due oggetti insieme non è conoscere i loro rapporti. Se io tengo A nella mano dritta, la sua impressione può forse farmi sentire altro che A ? No certamente. Or se nello stesso tempo io tengo B nella mano sinistra, questa seconda impressione aggiunge ella nulla alla prima ? No certamente. La prima non può dunque farmi sentire in questo secondo caso, che A solamente: lo stesso dee dirsi di B. La sensazione che ho di A rimane la stessa tanto nella prima che nella seconda ipotesi; ma nella prima ipotesi io non sento in A il rapporto di A a B: non posso dunque sentirlo ancora nella seconda ipotesi; se non v' ha nulla in A quando esiste insieme con B che mi meni a questo rapporto, e nulla v' ha in B, la conoscenza del rapporto non viene dunque da A e B insieme, ma è un' operazione dello spirito.

Gli empiristi dovrebbero indicarci l'impressione esterna, l'organo sensorio che ci manifesta la conoscenza del rapporto : eglino sono nell' impossibilità di farlo; la loro ipotesi è perciò assurda. Allorchè io conosco che il corpo A è la metà del corpo B, o, il che è lo stesso,

che il corpo B sia doppio del corpo A, è necessario che io abbia l'idea di B, quella di A, e quella della ragion dupla. Ora nell'ipotesi che tutte le operazioni dello spirito sono sensazioni, è necessario che a ciascuna di queste idee corrisponda un'impressione nei sensi. Sono perciò necessarie tre impressioni: una mi viene da A, un'altra da B, e la terza, a cui dovrebbe corrisponder l'idea del rapporto di A e B, viene dal nulla. Gl'ideologisti, che hanno meditato sulla grammatica, diranno, che in questa proposizione: *B è doppio di A*: l'aggettivo *doppio* è un aggettivo *metafisico;* ma appunto la distinzione fra gli aggettivi *fisici* e *metafisici,* che fanno i grammatici filosofi, fra i quali il signor *Dumarsais,* distrugge senza replica l'empirismo di cui parliamo. Agli aggettivi fisici corrispondono le qualità fisiche degli oggetti corrispondenti alle impressioni de' sensi; agli aggettivi *metafisici* corrispondono i rapporti che sono un prodotto dello spirito.

Diranno che tutte le nostre idee nascono dall'esperienza. Ciò è in quistione, e si commette una petizione di principio supponendolo. Che tutte le nostre idee nascono immediatamente dall'esperienza, è questa una proposizione falsa; che tutte le nostre idee nascono o immediatamente o mediatamente dall'esperienza, è questa la dottrina, che io stabilirò in appresso, facendo vedere, che vi sono alcune nozioni soggettive, le quali, all'occasione de' fatti sperimentali, derivano dal soggetto, e non vengono mica dagli oggetti.

§ 33. Il signor *Rousseau* ha inteso molto bene questa importante verità: egli scrive così su questa quistione: « *Giudicare* e *sentire* non sono mica la stessa cosa. Per la sensazione gli oggetti si offrono a me separati, isolati, tali quali sono nella natura; pel paragone io li rimovo, li trasporto, per dir così, li

pongo l'uno sull'altro, per pronunziare sulla loro differenza o sulla loro similitudine, e generalmente su tutt'i loro rapporti. Secondo me, *la facoltà distintiva dell'essere attivo o intelligente è di poter dare un senso a questo vocabolo* È. Io cerco invano nell'essere puramente sensitivo questa forza intelligente, che soprappone, e poi che pronunzia; io non saprei vederla nella sua natura. Quest'essere passivo sentirà ciascun oggetto separatamente, o ancora egli sentirà l'oggetto totale formato de' due; ma non avendo alcuna forza per ripiegar l'uno sull'altro, egli non li paragonerà giammai, egli non ne giudicherà. Vedere due oggetti in una volta non è punto vedere i loro rapporti, nè giudicare delle loro differenze; percepire molti oggetti, gli uni fuori degli altri non è numerarli: io posso avere nello stesso istante l'idea di un gran bastone, e di un piccolo bastone, senza paragonarli, senza giudicare che l'uno è più piccolo dell'altro, come io posso vedere insieme la mia mano intiera, senza fare il conto delle mie dita. Le relazioni del signor di *Condamine* ci parlano di un popolo, che non sapeva contare che sino a tre. Intanto gli uomini che componevano questo popolo, avendo delle mani, avevano sovente percepite le loro dita, senza saper contare sino a cinque. Queste idee comparative *più grande, più piccolo*, non altrimenti che le idee numeriche di *uno*, di *due*, ecc., non sono certamente delle sensazioni, sebbene il mio spirito non le produca che alle occasioni delle mie sensazioni. »

Io prego il lettore di ben sentire la forza di questa sentenza filosofica dell'eloquente Scrittore di Ginevra: *La facoltà distintiva dell'essere attivo o intelligente è di poter dare un senso a questo vocabolo* È. Se il linguaggio analizza il pensiere e bisogna che il voca-

bolo È abbia il suo pensiere corrispondente: or quale sarà egli mai, se tutte le operazioni dello spirito non sono che sensazioni? *Quest'albero è verde;* voi potete trovare nelle sensazioni il senso de'vocaboli *albero,* e *verde;* ma non troverete mai il senso del vocabolo È: esso indica l'operazione dello spirito che unisce il predicato al soggetto. Nè mi dite, che troverete il senso richiesto nell' unione di *albero,* e *verde,* che la sensazione vi presenta, poichè allora non vi trovereste che il senso di quest'espressione *albero verde,* ma non mai quella del vocabolo È, che esprime essenzialmente il giudizio.

Il signor *Rousseau* continua: « Quando le due sensazioni da paragonare sono percepite, la loro impressione è fatta, ciascun oggetto è sentito, i due sono sentiti; ma il loro rapporto non è sentito perciò. Se il giudizio di questo rapporto non fosse che una sensazione, e mi venisse unicamente dall' oggetto, i miei giudizj non m'ingannerebbero giammai; poichè non è giammai falso, che sento ciò che sento. Perchè dunque avviene, che io m' inganno sul rapporto di questi due bastoni, principalmente se non sono paralleli? Perchè dico io, per esempio, che il piccolo bastone è il terzo del grande, nell' atto che egli non è che il quarto? L' immagine che è la sensazione non è ella conforme al suo modello, che è l'oggetto? Ciò avviene, perchè io sono attivo quando giudico, perchè l' operazione che paragona è difettosa, e perchè il mio intendimento che giudica i rapporti, mescola i suoi errori alla verità delle sensazioni, che non mostrano che gli oggetti (1). »

§ 34. Allorchè il giudizio si versa su di un solo oggetto reale, non lascia anche di essere un' operazione

(1) Emile, liv. IV.

diversa dal sentire. Io ho mostrato nel § 18, che il giudizio non è che un'analisi ed una sintesi della percezione, che per giudicare è necessaria un'azione dello spirito, che decomponga gli elementi di un oggetto, ed un'altra che li metta in rapporto, e che o li riunisca o li separi; che è necessaria una forza che separi le modificazioni dal soggetto, e che ve le rapporti; che è necessaria in somma una *forza analitica* ed una *forza sintetica*: or l'una e l'altra sono distinte dalla sensibilità, poichè le modificazioni non si trovano giammai in natura separate dal soggetto.

L'illustre Autore dell'Esame del Fatalismo ha bene stabilito l'attività dello spirito: ad oggetto di far conoscere meglio la falsità dell'opinione, che concentra tutte le operazioni dello spirito nella sensazione, io ne trascrivo il pezzo che segue: « Gli oggetti agiscono simultaneamente su de' nostri sensi; tutte le nostre sensazioni si tracciano confusamente nella memoria, e debbon offrirsi allo spirito colla medesima confusione: come dunque i poeti, ed i pittori forman de' quadri che riuniscon degli oggetti, che la natura non ha mai riuniti, se lo spirito non avesse la facoltà di combinar le impressioni che riceve da questi oggetti esterni? Se esso riceve da questi oggetti tutta la sua attività, bisogna necessariamente che questi quadri sieno tracciati nel cervello dagli oggetti medesimi che agiscono su de' nostri sensi; ma come una moltitudine infinita di oggetti diversi da quelli che entrano nella composizione del quadro va a dipingersi nel medesimo tempo sul fondo dell'occhio, ed imprimersi nel cervello, è chiaro che, mancando l'anima di attività, il quadro potrebbe solo formarsi, perchè il tempo lascia sussistere nel cervello le tracce degli oggetti, che entrano nella composizione di questo quadro, e scancella tutte

le altre: ciò che ripugna all'esperienza. Se lo spirito non fa entrar ne' suoi quadri che gli oggetti, le cui tracce si conservano nel cervello, perchè si fanno tanti sforzi per allontanare le circostanze inutili che si sforzano di entrare (1)? »

Concludiamo, che v' ha nello spirito umano, oltre della facoltà di sentire, una facoltà attiva di *analisi* ed una facoltà attiva di *sintesi*.

§ 35. Reca veramente maraviglia il vedere, che *Condillac* insegni l'*empirismo*, che io qui combatto. « Il paragonare, egli dice, non è che una dupla attenzione: consiste in due sensazioni, che si provano unite come si proverebbero sole, e che escludono tutte le altre... Non possiamo confrontare due oggetti, o provare come una a lato dell'altra le due sensazioni (le quali esclusivamente essi producono sopra di noi) che per mezzo della sola differenza o somiglianza che rileviamo in essi; ma comprendere somiglianze o dissomiglianze altro non è che giudicare. Il giudizio dunque pure non è che una sensazione (2). »

Questa dottrina di *Condillac* è stata inconvincibilmente confutata di sopra. Il provare due sensazioni non è lo stesso che il paragonarle: se il provare due sensazioni fosse lo stesso che paragonarle, io dovrei, tostochè son modificato da due sensazioni, conoscer subito il vero loro rapporto; il che non si verifica sempre, mentre alcune volte ignoro il vero rapporto delle stesse, ed alcune altre m' inganno sullo stesso. Le similitudini e le dissimilitudini sono delle qualità metafisiche che non possono esser sentite. Il giudicare non consiste, come pretende *Elvezio*, nel racconto di due

(1) Examen du Fatalisme, t. III, liv. IV, sec. II, art. II.
(2) *Condillac*, Logique, I P., c. VII.

sensazioni, ma nella conoscenza del rapporto di queste sensazioni, e questa conoscenza è un atto dello spirito, il quale esercita il suo impero sulle sensazioni, e lavora su i materiali somministrategli dall'esperienza.

Il signor *Destutt-Tracy* ci avverte, che non è stato ancora ben esaminato l'atto del pensiere, ed egli promette darcene un esame diligente. « Produrre, così egli, un giudizio, vero o falso, è un atto del pensiere; e quest' atto consiste a sentire, ch' esiste un rapporto, una relazione qualunque fra due cose che si paragonano: quando io penso, che un uomo è buono, io sento che la qualità di buono conviene a quest'uomo... pensare in questo caso è dunque percepire un rapporto di convenienza, o di differenza fra due idee, è *sentire il rapporto* (1). »

Il giudizio è dunque, secondo il nostro autore, una sensazione, perchè è sentire un rapporto, il che val quanto dire, ch' esso è una sensazione, perchè è una sensazione. Quest'espressione inoltre è bene strana, *sentire un rapporto!* Un rapporto è dunque una cosa sensibile! Ma che cosa è sentire? « La *sensibilità,* dice l'autore citato nel Capo secondo, è quella proprietà in virtù della quale noi riceviamo delle impressioni di molte specie, e ne abbiamo la coscienza. » Se un rapporto, io dico, è un' impressione, che mi si additi quale sia l'impressione dell'uguaglianza, della disuguaglianza, della ragion doppia, tripla, ecc., che mi si additi il corpo che me la produce.

Il filosofo testè citato continua così: « Voi dite: Io penso alla nostra passeggiata di jeri, quando la reminiscenza di questa passeggiata viene a colpirvi, a modificarvi: pensare in questo caso è dunque provare un

(1) *Destutt-Tracy*, Idéologie, I. P., c. I.

impressione di una cosa passata, si è *sentire una reminiscenza.* ».

Il signor *Destutt-Tracy* commette qui la stessa petizion di principio. La reminiscenza secondo lui è una sensazione, perchè è sentire una reminiscenza. Inoltre egli confonde da per tutto la coscienza delle operazioni dello spirito con queste operazioni. Sentire una reminiscenza è un atto della coscienza del senso interno, con cui si percepisce una modificazione interna. L'autore intanto era obbligato di spiegare l'atto della reminiscenza: egli crede di averlo spiegato, dicendo, *che si è sentire una reminiscenza.*

« Quando noi desideriamo, o vogliamo una qualche cosa, proviamo una impressione interna che appelliamo un *desiderio* o una *volontà:* così pensare in questo caso si è sentire un *desiderio.* »

Qui continuano gli stessi errori. Si prova che il desiderio, la volontà, è *sentire*, perchè è sentire; e si confonde la coscienza del desiderio e della volontà col desiderio e colla volontà. Intanto l'autore conclude così: « Pensare è tuttora sentire »; e non è niente altro che sentire.

Il signor *Destutt-Tracy,* con sua buona pace, non ha provato la sua proposizione, che con una frequente petizion di principio. Giudicare, egli ha detto, è sentire, perchè è sentire un rapporto; ricordarsi è sentire, perchè è sentire una reminiscenza; desiderare, volere, è sentire, perchè è sentire un desiderio, una volontà. La coscienza delle operazioni dello spirito è inoltre da lui, da per tutto confusa colle operazioni medesime, ch'egli promette di spiegare, e che non ispiega in alcun modo. Quest' esame dell'atto del pensiere mi sembra ben lontano di essere un esame diligente.

§ 36. Domandate, dicono gli empiristi, ad un pit-

tore, che vi dipinga un uomo in generale, un albero in generale, egli vi risponderà che l'impresa è impossibile: l'idea universale non può dunque esistere nello spirito, ed ella non è che nel vocabolo.

Quest'argomento è un sofisma. Esso suppone che l'universale sia l'oggetto della sensibilità, ed in conseguenza anche dell'immaginazione: il che è falso. Le idee universali sono un prodotto della facoltà di analisi; della facoltà di astrarre; e questa facoltà, come ho dimostrato, è distinta dalla facoltà di sentire. Un uomo in generale non può immaginarsi, perchè non può sentirsi, ma può *intendersi*, perchè lo spirito ha la facoltà di astrarre, distinta dalla facoltà di sentire. Domandare che sia dipinto, che s'immagini un uomo in generale, un albero in generale, è lo stesso che domandare, che un odore sia sentito per mezzo delle mani, un sapore per mezzo degli occhi: « Con avere, dice il signor *Leibnitz*, nell'immaginazione gli angoli di un triangolo, non se ne hanno mica delle idee chiare perciò: l'immaginazione non ci potrebbe fornire un'immagine comune a' triangoli acutangoli ed ottusangoli, ed intanto l'idea del triangolo loro è comune. Così quest'idea non consiste affatto nelle immagini (1). »

La coscienza mi rende certo dell'esistenza dell'idee universali nel mio spirito; dall'altra parte queste non possono essere un prodotto della sensibilità, perchè l'universale non può immaginarsi: v'ha dunque in noi una facoltà di astrarre diversa dalla sensibilità: ecco la conseguenza legittima di un raziocinio giusto. Ma si replica: L'universale non può esistere, e lo spirito non può percepire, aver l'idea dell'impossibile. L'universale solo non può esistere: esso ha bisogno delle

(1) Op. cit. l. IV, t. II.

altre determinazioni, che lo costituiscono individuo: lo spirito non percepisce l'universale come esistente senza le determinazioni che l'individuano, ma solamente egli non attende a siffatte determinazioni.

« La linea, dice *Elvezio*, considerata in geometria indipendentemente dalla sua lunghezza determinata, larghezza e profondità, non richiama alcun'idea dell'oggetto. Una simile linea non esiste affatto nella natura; non se ne forma alcun'idea. Che cosa pretende dunque il maestro servendosi di quest'espressione? Avvertire semplicemente il suo discepolo di *dirigere tutta la sua attenzione sul corpo considerato come lungo, e senza riguardo alle altre sue dimensioni.* »

Appunto, io rispondo, la direzione dell'attenzione sul corpo, considerato come lungo, e senza riguardo alle altre sue dimensioni, è un'astrazione rigorosa, e quest'atto mi dà l'idea astratta della linea. Confessare, che si può dirigere tutta la sua attenzione sul corpo, considerato come lungo senza riguardo alle altre sue dimensioni, e dire poi che non si può avere alcun'idea della linea, è una contraddizione evidente.

Allorchè io dimostro, che i tre angoli di un triangolo son eguali a due retti, di qual triangolo dimostro questa proprietà, del triangolo equilatero, isoscele, o scaleno? acutangolo, o rettangolo? di un grande, o di un piccolo triangolo? Io non la dimostro di alcun triangolo in particolare, ma del triangolo in generale, di un triangolo che non ha in sè alcuna determinazione che l'individua. Se queste determinazioni particolari entrassero come condizioni nell'idea del soggetto, la mia proposizione sarebbe falsa: lo spirito dee dunque escluderle e prescinderne. Senza l'esistenza delle idee universali, non sarebbe dunque possibile la geometria. Questa scienza pura, razionale, è la pietra

immobile su cui va a rompersi la macchina debole dell'*empirismo*.

§ 37. Lo spirito umano è dunque capace d'idee universali; in conseguenza anche di conoscenze universali: ma, si domanda, le conoscenze universali hanno elleno tutte l'origine dall'esperienza, o pure si debbono anche ammettere delle conoscenze universali *a priori?* Vi sono su di ciò tre opinioni. Alcuni filosofi pretendono che non solo tutte le idee, ma ancora tutte le conoscenze universali hanno origine dall'esperienza: è questa un'altra specie d'*empirismo*. Altri filosofi, al contrario, si gettano nell'altra estremità: eglino pensano che siccome bisogna distinguere due specie di conoscenze universali; alcune che sono di una certezza metafisica e necessarie, vale a dire nel cui opposto lo spirito vede una contraddizione; altre che sono semplicemente sperimentali, nel cui opposto lo spirito non vede contraddizione; così fa d'uopo ancora distinguere due specie d'idee universali; alcune che hanno origine, mediante l'astrazione, dagli oggetti particolari, ed altre che sono in noi primitive, ingenite, non acquistate. Altri filosofi finalmente prendono una strada media: eglino pensano, che bisogna distinguere due spezie di conoscenze universali: *a priori*, ed *a posteriori;* ma che l'idee, che sono gli elementi delle prime conoscenze, sono in noi *a posteriori*, fattizie, non ingenite.

Nel mio Opuscolo sull'Analisi e su la Sintesi, ho esaminato questa quistione, ed ho provato:

1.º Che la quistione dell'esistenza de' principj universali *a priori* è indipendente da quella dell'origine delle idee, elementi di questi principj.

2.º Che lo spirito ha due specie di conoscenze universali; alcune che sono *a priori* e necessarie, che lo

spirito acquista col semplice paragone delle idee; ed altre che sono *a posteriori* e contingenti, che lo spirito acquista colla sola esperienza.

3.° Che queste verità metafisiche sono de' veraci principj di dimostrazione e di analisi. Io non voglio, diceva in quest' Opuscolo, qui entrare nella quistione metafisica, se tutte le nostre idee hanno origine dai sensi; io voglio supporlo coi partigiani di *Locke:* ciò supposto, se ne deduce per necessaria conseguenza, che tutte le nozioni universali vengono a formarsi dal paragone degli oggetti particolari, e così in questa supposizione sarà vero, che le cognizioni particolari ci menano alle nozioni universali, e non già viceversa. Io, replico, non intendo di entrare in questa metafisica discussione: io cerco solo di sapere se lo spirito, tostochè ha formate le nozioni universali, possa paragonarle, scovrirne i rapporti, e quindi applicare questa cognizione universale alle idee particolari, racchiuse nell' idea universale, che si è paragonata colle altre, e se quest' applicazione ripugni al metodo di analisi, ch' è quello dell' invenzione.

Tanto ho scritto nell' Opuscolo che ho citato, ed adotto qui la stessa teorica.

§ 38. Ecco, come ho stabilito nel citato Opuscolo, l' esistenza de' principj universali *a priori*: Noi abbiamo, io ho detto, due sorti di proposizioni generali. Ogni cerchio ha tutt' i suoi raggi uguali: ecco una proposizione generale. Ogni corpo è grave: ecco un' altra proposizione generale. Questa seconda nondimeno, per rapporto al nostro spirito, è di una natura diversa dalla prima. Nella prima io ritrovo nell' idea del cerchio la ragione, onde affermare l' uguaglianza de' suoi raggi: io conosco evidentemente, che fra l' idea del cerchio, e quella dell' uguaglianza de' suoi raggi v' ha

una connessione necessaria in maniera, che se si negasse nel cerchio l'uguaglianza de' suoi raggi, lo spirito vedrebbe in questa negazione una contraddizione reale. Non avviene nondimeno lo stesso nella seconda: *ogni corpo è grave*, è una verità generale, ma è una verità che noi non conosciamo col semplice paragone delle idee universali di *corpo*, e di *gravità*, ma col solo soccorso dell' esperienza: noi non vediamo fra l'idea, che attacchiamo a questo vocabolo *corpo*, ch'è quella di un essere esteso, figurato, divisibile, impenetrabile, e l'idea della gravità, un legame necessario in maniera che, negando al corpo la sua gravità, si verrebbe a distruggere la sua idea di essere esteso, figurato, divisibile, impenetrabile. L'esperienza mi fa conoscere abbastanza, che tutte queste qualità coesistono sempre in natura colla gravità; ma io non veggo fra le prime e la seconda una connessione necessaria.

Supposta l'antecedente osservazione, è facile di conoscere, che lo spirito non viene in cognizione delle prime verità generali per mezzo della cognizione delle verità particolari, ma per mezzo del semplice paragone delle idee universali, ch' egli si ha formato. Sarebbe ridicolo il pretendere, che bisogna esaminare tutt' i circoli particolari per poter dedurre, che ogni cerchio ha tutt' i raggi uguali. Per conoscere ciò basta il semplice paragone delle idee universali. Ma non avviene lo stesso nelle verità generali della seconda specie indicata di sopra. Noi non abbiamo altro mezzo di acquistarne la cognizione, che l'esame de'casi particolari; in conseguenza la sola esperienza. Noi non sappiamo che ogni corpo è grave, se non perchè tutt'i corpi che si son osservati, si son trovati

centripeti. La sola osservazione è quella che c' illumina su questa sorte di verità, e l'osservazione non può cadere. che su di oggetti particolari. Per distinguere le seconde verità generali dalle prime, possono chiamarsi le prime *verità necessarie*, le seconde *verità contingenti*.

§ 39. Io ho dimostrato ugualmente nell' Opuscolo stesso, che le verità universali *a priori* sono anche de' veraci principj analitici. Se si domanda (così ho scritto) se lo spirito nel ritrovar la verità sale dal particolare all' universale, o pure gli è permesso ancora di scendere dall' universale al particolare, per essere preciso nella risposta, bisogna distinguere in primo luogo le idee universali dalle proposizioni universali: nella prima lo spirito va dal particolare all' universale, poichè egli si forma le idee universali col paragone delle idee particolari; nelle seconde bisogna distinguere di nuovo: nelle verità necessarie lo spirito non ha bisogno dell' esame delle verità particolari; egli le conosce paragonando le idee universali che si ha formato; nelle seconde lo spirito non sale alle cognizioni generali che per mezzo delle cognizioni particolari: egli non ha altro mezzo che quello dell' esperienza e dell' osservazione: egli conosce che ogni corpo è grave, poichè l' esperienza gli ha fatto conoscere che ogni corpo, il quale cade sotto i suoi sensi, è grave.

Rendiamo sensibile con un esempio, che lo spirito, nel cammino che gli discopre la verità, può benissimo molte volte andare dal generale al particolare. La geometria elementare dimostra, che la somma di tutti gli angoli di un triangolo è uguale alla somma di due angoli retti. In questa dimostrazione lo spirito prescinde da qualunque rapporto di eguaglianza, o disu-

guaglianza fra i lati del triangolo. Egli considera il triangolo rettilineo sotto un punto di veduta universale, come una figura terminata da tre linee rette, prescindendo da qualunque altra particolare determinazione. Egli può però, in seguito, paragonare questa proprietà universale del triangolo colle altre proprietà particolari ad alcune specie di triangoli, e così scoprire delle nuove verità, ed ecco il come. Ogni triangolo ha la somma de' suoi angoli uguale alla somma di due angoli retti; ma un triangolo equilatero è anche equiangolo: ciascun angolo dunque di un triangolo equilatero è uguale alla terza parte di due retti, cioè a sessanta gradi. Ecco scoperta una nuova verità più particolare col soccorso di una altra più universale. Inoltre supponiamo che un triangolo abbia due lati uguali, essendo dimostrato, che gli angoli, adiacenti ai lati uguali, sono anche uguali, io posso benissimo ragionar così: Tutti gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti: chiamando dunque i due angoli uguali A e B, ed il terzo disuguale y, avrò $A+B+y=108^{o}$, e perciò, essendo $A=B$ $2A+y=180^{o}$, dunque $2A=180^{o}-y$, ed $A=90^{o}-\frac{y}{2}$: lo stesso dee dirsi di B.

Essendo dunque noto y, si conoscerà la quantità di A, e di B: ecco dunque un'altra scoperta più particolare, fatta col soccorso di una proposizione più universale. Nulla in questo procedimento si oppone al metodo d'invenzione.

Allorchè dunque si dice esser proprio dell'analisi salire dal particolare al generale, non si dee intendere con ciò, che non sarà giammai permesso in questo metodo di applicare delle verità universali a de' casi

più particolari: ciò significa solo, che, incominciando l'analisi dallo spiegare la generazione delle idee, incomincia sempre dalle nostre sensazioni, e così sale da astrazione in astrazione alle idee universali, che la sintesi presenta di primo slancio allo spirito, la quale perciò dicesi, che incomincia sempre dalle nozioni universali.

§ 40. L'esempio da me addotto nel citato Opuscolo, sebbene provi che le verità astratte necessarie possono essere impiegate come principj analitici nelle scienze pure e razionali, non rimonta nondimeno alle verità primitive *a priori*, che sono l'oggetto di questo Capitolo. Inoltre io suppongo in tale Opuscolo che tutte le idee universali derivano dal paragone delle particolari; ma ciò non è vero esattamente, poichè vi sono alcune idee *soggettive*, come proverò appresso.

Condillac nega, che i principj astratti sieno de' veraci principj. Ecco come egli ragiona nel Trattato de' Sistemi: « Le nozioni astratte non sono che delle idee formate di ciò che v'ha di comune fra molte idee particolari. Tale è la nozione di animale; ella è l'astratto di ciò che appartiene ugualmente alle idee dell'uomo, del cavallo, della scimia, ecc. Perciò una nozione astratta serve in apparenza a render ragione di ciò che s'osserva negli oggetti particolari. Se, per esempio, si dimanda perchè il cavallo cammina, mangia, beve, si risponderà molto filosoficamente dicendo, che ciò non è se non perchè egli è un animale. Questa risposta bene analizzata non vuole intanto dire altra cosa, se non che il cavallo cammina, mangia, e beve, perchè in effetto egli cammina, mangia e beve. Ma egli è raro che gli uomini non si contentino d'una prima risposta.

« Se i principj astratti sono delle proposizioni ge-

nerali, vere in tutt' i casi possibili, essi sono meno delle conoscenze, che una maniera breve di esprimere molte conoscenze particolari, acquistate pria che si fosse ancora pensato a' principj. *Il tutto è più grande della sua parte*, significa: il mio corpo è più grande del mio braccio, il mio braccio è più grande della mia mano, la mia mano è più grande del mio dito, ecc. In un vocabolo, questo assioma non racchiude che delle proposizioni particolari di questa specie, e le verità alle quali s'immagina ch'egli conduce, erano conosciute prima che lo fosse esso stesso (1). »

Condillac confonde qui visibilmente due specie di proposizioni universali: egli rigetta qualunque principio *a priori*, e cade nuovamente nell'empirismo.

§ 41. Il gran *Leibnitz* ha ragionato altrimenti: egli ha conosciuto che i principj astratti sono de'veraci principj; che essi sono i fondamenti delle matematiche; ma egli ha creduto l'ipotesi delle idee innate necessaria all'esistenza di questi principj. Questi principj, ha egli detto, non vengono dall'esperienza: essi sono *a priori*: le idee non vengono dunque nè anche dall'esperienza: esse sono in noi. *Leibnitz* scrisse i suoi nuovi Saggi sull'Intendimento umano dopo che l'opera di *Locke* comparve, e vi esamina le opinioni del filosofo inglese. Egli scrive così sull'oggetto che ci occupa: « Le mie differenze col signor *Locke* sono di qualche importanza: si tratta di sapere se l'anima in sè stessa è vôta intieramente, come quelle tavolette ove ancora non si ha niente scritto, *tabula rasa*, secondo *Aristotile* e l'autore del Saggio, e se tutto ciò che v'è in essa scolpito, viene unicamente da' sensi e dall'esperienze: o se l'anima contiene originariamente i prin-

(1) Traité des Systèmes, c. 1, n.

cipj di molte nozioni, e dottrine, che gli oggetti esterni risvegliano solamente nelle occasioni, come io lo credo con *Platone*, ed ancora colla scuola , e con tutti quei che prendono in questo significato il passo di *S. Paolo (Rom. 2, v. 15.)*, ov'egli osserva , che la legge di Dio è scritta ne' cuori. Gli stoici chiamavano questi principj *nozioni comuni. Giulio Scaligero* gli nomava *semina aeternitatis*, similmente *zopyra*, come volendo dire de' fuochi viventi, dei tratti luminosi nascosti al di dentro di noi, che il rincontro de' sensi, e degli oggetti esterni fa comparire come delle scintille che l' urto fa sortire dal fucile; ed egli non è senza ragione che si crede che questi lumi indicano qualche cosa di divino e di eterno, che si manifesta principalmente nelle verità necessarie, donde nasce un' altra quistione, cioè : Se tutte le verità dipendono dall' esperienza , cioè a dire dell' induzione, e dagli esempj, o se ve ne ha, che hanno ancora un altro fondamento. Perchè se alcuni avvenimenti posson esser preveduti avanti ogni prova che se ne abbia fatta, egli è manifesto che noi vi contribuiamo qualche cosa dalla nostra parte; i sensi quantunque necessarj per tutte le nostre conoscenze attuali non son punto sufficienti per darcele, poichè i sensi non danno giammai che degli esempj, cioè a dire delle verità particolari, o individuali. Or tutti gli esempj che confermano una verità generale , in qualunque numero ch'essi sieno, non bastano mica per istabilire la necessità universale di questa stessa verità, perchè non segue che tutto ciò ch' è accaduto accaderà tuttora della stessa maniera. Per esempio, i Greci, i Romani, e molti altri popoli, hanno tuttora osservato, che avanti il corso di 24 ore, il giorno si cambia in notte, e la notte in giorno, ma alcuno sarebbe stato in inganno, se avesse

creduto che la stessa regola si osserva da per tutto, poichè si è veduto il contrario nel soggiorno della Nuova Zembla. E quegli s'ingannerebbe ancora, che crederebbe che ciò è, almeno ne' nostri climi, una verità necessaria ed eterna, poichè si dee giudicare che la terra, ed il sole stesso non esistono necessariamente; e ch' egli vi sarà forse un tempo, in cui questo bell'astro non sarà più con tutto il suo sistema, almeno nella sua forma presente, donde sembra, che le verità necessarie, tali quali si trovano nelle matematiche pure, e particolarmente nell'aritmetica, e nella geometria, debbono aver de' principj, di cui la prova non dipenda punto dagli esempj, nè, per conseguenza, dalla testimonianza de' sensi, sebbene senza i sensi alcuno non avrebbe giammai opinato di pensarvi (1). »

§ 42. L' ipotesi di *Condillac* è talmente assurda che io duro fatica a credere, che un sì illustre pensatore abbia potuto insegnarla. Per conoscere che tutt'i raggi del cerchio sono uguali, ho io forse bisogno di esaminare tutt' i cerchj possibili, e di misurare col fatto tutt' i loro raggi? Chi può pensare una siffatta stravaganza? Altronde non ha egli *Condillac* insegnato il contrario nell' Arte di ragionare, ove ha distinto un' *evidenza di ragione*, ed un' *evidenza di fatto?* Finalmente non aveva *Condillac* letto l' opera da lui più volte citatata, l'*Arte di pensare*, ove questo empirismo è stato invincibilmente confutato? L'illustre Autore di quest' opera scrive così: « Gli stessi filosofi, che giudican tutte le nostre idee nascere da' nostri sensi, sostengono parimente, che dai sensi tutta la certezza ed evidenza immediatamente, o mediatamente proviene. Perchè (dicono) questo medesimo

(1) *Leibnitz*, Nouveaux Essais, c. 1, Introduction.

assioma, il quale stimasi più chiaro ed evidente che si possa desiderare: *Il tutto è maggior della sua parte,* non ha trovato credenza nell'anima nostra, se non perchè fin dalla fanciullezza abbiamo trovato in particolare, che tutto l'uomo è maggior del suo capo, e tutta una casa è maggior della sua camera, di un albero un bosco, e d'una stella il cielo. Quest' immaginazione è tanto folle, quanto è quella che rigettata abbiamo nella Prima Parte: *ogni nostra idea da' sensi aver la sua origine.* Perchè se noi fossimo certi di questa verità, *il tutto esser maggiore della sua parte,* solo perchè ne abbiam fatto molte osservazioni fin dalla nostra infanzia, noi non ne saremmo probabilmente certi, perchè l'induzione non è un mezzo certo di conoscere una cosa, se non quando siamo certi che l'induzione è intiera; niente essendo più frequente, che il discoprire la falsità di ciò che credevamo esser vero, fondati sopra induzioni che apparivano così generali, che le giudicavamo incapaci di eccezione. Per lo passato, già non molti anni sono, credevasi così indubitabile, che l'acqua contenuta in un sifone volto all' in su, che avesse un braccio più largo dell' altro, sarebbe stata sempre allo stesso livello, nè si alzerebbe più nel braccio più angusto di quello che nel braccio più largo ella sia, poichè con infinità di osservazioni ognuno accertato se n' era. E tuttavia dopo si è scoperto, ciò essere falso, quando un braccio estremamente è angusto, perchè quivi ascende l' acqua ad altezza maggiore. Tutto ciò dimostra, che le sole induzioni non posson dare una certezza intiera d'alcuna verità, quando noi non siamo sicuri che queste sieno generali; la qual cosa è impossibile. E per conseguenza noi probabilmente non saremmo certi della verità di quell' assioma:

Ogni tutto è maggiore della sua parte, quando sol ne fossimo certi per aver veduto, che un uomo è maggior del suo capo, un bosco di un albero, una casa d'una camera, il cielo d'una stella, perchè avremmo sempre motivo di dubitare che siavi qualche altro tutto non maggior della sua parte, al quale non abbiamo noi posto mente. Non dalle osservazioni fatte dunque sin dalla nostra infanzia dipende la certezza di quest' assioma. Ella dipende dalle stesse idee chiare e distinte, che noi abbiamo del tutto, e della parte, nelle quali chiaramente contiensi, che il tutto è maggiore della parte, e che la parte è minore del tutto. E tutto quello che ci han giovato le osservazioni, che fatto abbiamo di un uomo maggior del suo capo, e di una casa maggiore d'una camera, si è che queste han dato a noi occasione che ponessimo mente alle stesse idee del tutto e della parte, ma assolutamente è falso, ch'elleno sieno la cagione di questa certezza assoluta e costante, che abbiamo noi della verità di questo assioma (1). »

§ 43. Il filosofo testè citato ha bene stabilito la differenza che passa fralle conoscenze universali, che hanno per fondamento l'induzione, che sono perciò sperimentali ed a posteriori, e quelle che hanno per fondamento il semplice paragone delle idee, e sono a priori, e di una certezza assoluta; ma egli s'inganna, e *Leibnitz* s'inganna ancora con lui nel credere, che questa quistione è dipendente da quella dell'origine delle idee. Sia che le idee di *tutto*, o di *parte* sieno innate, o che sieno acquistate, basta che lo spirito rifletta su queste idee per conoscere evidentemente la necessità dell'as-

(1) Art. de penser, p. IV, c. 6.

sioma di cui parliamo; la questione sull'origine di queste idee non vi ha la menoma influenza, sia qualunque l'origine dell'idea del triangolo, del circolo, del parallelogrammo; la certezza della geometria è *apodittica*, ella non è poggiata sull'esperienza, ma sul paragone delle idee.

È poi falso che tutt'i filosofi, i quali pensano, tutte le nostre idee aver l'origine dall'esperienza, neghino la distinzione delle conoscenze a priori da quelle a posteriori. Basta per tutti il capo della scuola, intendo parlare di *Locke*, che avrebbe dovuto esser sufficiente per *Condillac*. « Se noi, così *Locke*, andiamo a cercar la certezza nelle osservazioni fuori di noi, allora la nostra conoscenza non si estende punto al di là degli esempj particolari. *È la contemplazione delle nostre proprie idee astratte, che sola può somministrarci una conoscenza generale* (1). » Il signor *Degerando*, il quale adotta la teorica Lockiana sull'origine delle idee, scrive così sull'oggetto che ci occupa:

« Alcuni osservano molto giustamente, che alcuno non saprebbe concepire un'idea qualsisia astratta, senza il soccorso d'una sensazione, da cui sia ella stata distaccata: eglino non esitano a pensare, che non si può dunque conoscere una verità generale, che dopo di essersi assicurato di tutte le verità particolari: intanto se la proposizione generale non esprime che il rapporto di due idee astratte, ella può essere stabilita, avanti ancora di essere stata verificata in alcun caso particolare dall'esperienza. Prendiamo un esempio semplicissimo: le nozioni di *due* e di *quattro* sono astratte: esse derivano dalle idee sensibili; esse non

---

(1) L. 4, c. 6, § 16.

posson essere conosciute senza che si sieno vedute, senza che si rappresentino due o quattro palle, o altri oggetti singolari.

Intanto questa verità: Due volte due sono uguali a quattro, non ha alcun bisogno per la dimostrazione delle esperienze particolari, che possono essere state fatte sulle relazioni di due o quattro oggetti particolari. Ella riposa sulla natura stessa delle due idee. Perciò noi abbiamo distinto la generazione metafisica delle idee dalla generazione logica delle conoscenze. Per non aver fatto questa riflessione il gran *Leibnitz* ha creduto l'ipotesi delle idee innate necessaria alla dimostrazione delle verità generali; ed *Hume*, al contrario, non ha compreso, che si possa estendere ad un caso particolare non ancora presente ciò che si trova vero in un avvenimento passato. Se tutte le nostre conoscenze vengono da' sensi, diceva *Leibnitz*, non vi ha mica alcuna verità necessaria, poichè le impressioni sensibili sono contingenti, e passeggiere. Poichè tutte le conoscenze vengono da' sensi, diceva *Hume*, egli non vi ha dunque alcuna verità necessaria; noi sappiamo solamente come le cose sono state nel momento ove le abbiamo percepite; noi non sappiamo punto come esse debbono essere. Lo stesso ragionamento ha fatto traviar *Kant*. Un' osservazione semplicissima è sfuggita a questi filosofi, cioè che le nostre idee, sebbene derivate da' sensi, ed incerte quanto al momento della loro apparizione reale, possono e debbono avere fra di esse de' rapporti necessarj, immutabili, nella *supposizione una volta ammessa della loro apparizione*: egli è incerto quando io vedrò due o quattro palle, ma egli è certo che tutte le volte che le vedrò, io troverò che il secondo numero è doppio del primo.

« Si son confuse due sorti di verità generali, che noi distingueremo in seguito. Le une non sono che il riassunto de' fatti particolari: essi associano un'idea ad un'altra idea, che non la racchiudeva punto: esse non possono acquistar questo diritto, che per l'esperienza. Tale è questa verità: *tutti i corpi pesano*; io posso aver l'idea di un corpo senza aver quella del suo peso. Questa verità non è divenuta universale, che dopo le belle esperienze di *Pascal*. Le altre verità generali sono l'espressione di un rapporto intrinseco d'identità fra le idee: esse sono indipendenti dall'autorità dell'esperienze, poichè elleno si riducono ad esprimer ciò: *io penso ciò che penso*. Tale è questa verità: *i corpi sono impenetrabili*: perchè io non posso aver l'idea de' corpi, senza quella della impenetrabilità, che mi serve per ottenerla. Questa verità è universale sin dal tempo che i due vocaboli che l'esprimono, esistono nella lingua (1). »

§ 44. Il signor *Degerando*, nel passo che ho rapportato, accusa il signor *Hume* di non ammettere alcuna verità necessaria; ma quest'accusa è assolutamente ingiusta. Il filosofo inglese distingue in una maniera così chiara le verità necessarie dalle verità contingenti, che non lascia luogo al menomo dubbio: egli scrive quanto segue: « Tutti gli oggetti di cui la ragione umana si propone la ricerca si dividono naturalmente in due classi: la prima comprende le relazioni delle idee, e la seconda le cose di fatto. Alla prima appartengono tutte le proposizioni di geometria, di algebra, e di aritmetica, tutte quelle, in un vocabolo, che sono intuitivamente, o dimostrativamente certe. Dire che il quadrato dell'ipotenusa è

(1) *Degerando*, op. cit., l. 2, c. 4.

uguale alla somma de' quadrati de' due lati, è un esprimere una relazione fra alcune figure. Dire che tre volte cinque è uguale alla metà di trenta, è esprimerne una fra i numeri. Le proposizioni di questo genere si scoprono per le semplici operazioni del pensiere, e non dipendono in nulla dalle cose che esistono nell' universo. Ancorchè non vi fosse nè cerchio, nè triangolo nella natura, i teoremi dimostrati da *Euclide* non conserverebbero meno la loro evidenza e la loro eterna verità.

« Non è nondimeno così che si stabilisce la certezza delle cose di fatto, che compongono la seconda classe degli oggetti, su i quali la ragione si esercita. Per quanto grande possa essere questa certezza, ella è di una natura differente. Il contrario di ciascun fatto resta tuttora possibile, e non potendo giammai implicar contraddizione, lo spirito lo concepisce così distintamente, e così facilmente, come se fosse vero e conforme alla realtà. *Il sole nascerà, ed il sole non nascerà nell' orizzonte*, sono due proposizioni ugualmente intelligibili, niente contraddittorie tanto l'una, che l'altra: s'intraprenderebbe invano di dimostrare la falsità dell'ultima, se ella fosse dimostrativamente falsa, implicherebbe contraddizione; e lo spirito non potrebbe giammai rappresentarsela d'una maniera distinta (1). »

Il signor *Hume* ammette dunque l'esistenza delle verità necessarie. Egli nega solamente, come vedremo a suo luogo, che si possa sulle cose di fatto stabilire alcuna proposizione universale, e che l'esperienza del passato non è un motivo legittimo per giudicare, che

(1) *Hume*, Essais philosophiques sur l'Entendement humain, quatrième Essai.

le cose saranno nello stesso modo nell'avvenire. In una parola, *Hume* nega le verità universali a posteriori, egli ammette quelle a priori. Il signor *Degerando* doveva distinguere queste due quistioni. Io non ho, nè avrò mai, dice *Hume*, un motivo legittimo di dire: *tutt' i corpi pesano*: *Il pane di grano è nutritivo*, l'esperienza passata mi assicura solamente che i corpi, che io ho osservato pesano; ma mi assicura, che tutt' i corpi che osserverò peseranno? In niun conto dice *Hume*. Io esaminerò questa quistione nel progresso dell'opera.

Le sviste che prendono i grandi uomini nell'accusare gli altri, giustificano il metodo che io tengo nel riferire i loro sentimenti: io trascrivo le loro proprie parole: ciò mi è molto utile: mi risparmia della fatica, mette il lettore nel caso di giudicare da sè; toglie il motivo di dire, che s' imputano ai gran filosofi de' sentimenti che non hanno, ed esprime più chiaramente il loro pensiere, poichè ognuno dovrebbe almeno esprimere meglio di un altro le proprie idee. Il mio metodo non lascia di essere rigorosamente filosofico: se io adotto il sentimento che riferisco, nol fo per l'autorità altrui, ma per la forza de' motivi che l'appoggiano.

§ 45. Lo spirito umano è capace di conoscenze universali, primitive a priori: tale sarebbe questa: *tutt' i raggi del cerchio sono uguali*: queste verità primitive metafisiche sono de' veraci principj, vale a dire servono per dimostrare altre verità. La proposizione enunciata ne è un esempio. *Locke* nega che le massime astratte, per sè stesse evidenti, che si dicono comunemente *assiomi*, sieno de' veraci principj. È necessario esaminare diligentemente le sue ragioni. Egli scrive quanto segue: « La conoscenza consiste nella perce-

zione della convenienza, o ripugnanza delle idee. Or da per tutto ove questa convenienza o ripugnanza è percepita immediatamente per sè stessa, senzà l'intervento o il soccorso di un'altra idea, la nostra conoscenza è evidente per sè stessa. Ciò posto, vediamo presentemente, se questa *evidenza immediata* non conviene che a queste proposizioni, alle quali si dà comunemente il nome di *massime*, e che hanno il vantaggio di passar per *assiomi*. Egli è intieramente visibile, che molte altre verità, che non si riconoscono mica per assiomi, sono ugualmente per sè stesse evidenti che queste sorti di proposizioni. Perchè primieramente, la percezione immediata d'una convenienza, o ripugnanza d'*identità*, essendo fondata su di ciò che lo spirito ha delle idee distinte, ella ci somministra altrettante proposizioni, evidenti per sè stesse, quante idee distinte noi abbiamo, che sono come il fondamento di questa conoscenza, ed il primo atto dello spirito, senza di cui non può giammai esservi alcuna conoscenza, consiste a conoscere ciascuna delle sue idee per sè stessa, e a distinguerla da ogni altra. E per conseguenza tutte le volte che lo spirito viene a considerare attentamente una proposizione in maniera che egli percepisca che le due idee, che sono significate de'termini, di cui ella è composta, ed affermata, o negata l'una dell'altra, non sono differenti; tosto è egli infallibilmente certo della verità di una tal proposizione; e ciò ugualmente, sia che queste proposizioni sieno composte di termini, che significhino delle idee più o meno generali; per esempio sia che l'idea generale dell'essere sia affermata di sè stessa, come in questa proposizione: *tutto ciò ch'è, è;* o che un'idea più particolare sia affermata di sè stessa, come *un uomo è un uomo*, o *ciò ch'è bianco*

è bianco: sia che l' idea dell' essere in generale sia negata del *non essere* ch' è (se io oso così parlare) la sola idea differente dell' essere, come in quest' altra proposizione: *egli è impossibile che una stessa cosa sia e non sia insieme,* o che l' idea di qualche essere particolare sia negata di un' altra che n' è differente, come *un uomo non è un cavallo; il rosso non è azzurro.* La differenza delle idee fa vedere la verità della proposizione con una intiera evidenza tosto che s' intendono i termini che si usano per designarle, e ciò con altrettanta certezza e facilità in una proposizione meno generale che in quella che lo è davvantaggio. Tutto per la stessa ragione: io voglio dire la per cagione che lo spirito percepisce in qualsivoglia idea, ch' egli ha, ch' ella è la stessa con sè stessa, e che due idee differenti son differenti, e non le stesse; del che è egli egualmente certo, sia che queste due idee sieno d' una più piccola, o d' una più grande estensione, più o meno generali, più o meno astratte.

Per conseguenza il privilegio di essere evidenti per sè stesse non appartiene unicamente, e per un diritto particolare a queste due proposizioni generali: *tutto ciò ch' è, è, ed è impossibile che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo...* Così la nostra conoscenza di semplice veduta si estende tanto lungi quanto le nostre idee per rapporto all' *identità*, e noi siamo capaci di formare altrettante proposizioni, evidenti per sè stesse, quanti nomi noi abbiamo per designare delle idee distinte; su di che io ne appello allo spirito di ciascheduno in particolare, per sapere se questa proposizione; *un cerchio è un cerchio*, non è ancora una proposizione così evidente per sè stessa che quella ch' è composta di termini più generali: *tutto ciò ch' è, è;* ed ancora se questa proposizione: *l' azzurro non*

è rosso non è una proposizione di cui lo spirito non può più dubitare (tosto che egli ne comprende i termini) che di quest'assioma: *è impossibile che una stessa cosa sia, e non sia nel tempo medesimo*; e così di tutte le altre proposizioni di questa specie. »

§ 46. Una domanda fatta al signor *Locke* su di ciò ch'egli ha detto, fa tosto vedere la debolezza della sua obbiezione. Egli dice, che la percezione immediata della convenienza, o della ripugnanza d'*identità* ci somministra altrettante proposizioni evidenti per sè stesse, quante idee distinte noi abbiamo, che sono il fondamento di questa conoscenza. Ora io domando al signor *Locke*, come egli è sicuro di questa proposizione? Lo è forse per l'esperienza? Ma questa non l'autorizza certamente a pronunciare la proposizione universalmente come egli ha fatto: ella può solamente fargli dire, È per me evidente che il bianco è bianco, che il bianco non è rosso, azzurro, ecc., ma non potrà fargli dire ciò di tutte le altre idee, che lo spirito al presente non ha, e che potrebbe avere in seguito. Ma, soggiunge il signor *Locke*, è impossibile allo spirito di non affermare di qualunque idea, ch'ella è la stessa con sè stessa, e di non negare ch'ella è un'altra idea distinta. Vale a dire, io ripiglio: È impossibile allo spirito di non affermare *che ciò ch'è è*, e di non negare *ciò che non è di ciò ch'è*; ma in ciò per l'appunto consiste il famoso principio di contraddizione: Voi dunque, io dico al signor *Locke*, siete necessariamente costretto di ricorrere a questo principio, per dare alla vostra proposizione il carattere d'universalità ed infallibilità: senza di esso vi è impossibile di farlo: voi siete per ottenere questo fine, obbligato di far rappresentar le vostre idee, di cui volete formar de' giudizj d'identità, dall'idea generalissima di *ciò*

ch' è, e tutte le altre che non sono queste idee dalla sua negativa da quella del *nulla*, o di *ciò che non è.* Finchè voi non vi mettete in questo punto di veduta universalissima, non potrete giammai dire legittimamente, come voi fate nel passo che ho trascritto di sopra: « La nostra conoscenza di semplice veduta si estende tanto lungi quanto le nostre idee per rapporto all' *identità,* e noi siamo capaci di formare altrettante proposizioni evidenti per sè stesse, quanti nomi abbiamo per designare delle idee distinte. »

Il principio di contraddizione è dunque un vero principio a priori. Esso esprime una legge essenziale del mio spirito: esso è la rappresentazione del futuro. Io posso ignorare quali idee appariranno nel mio spirito nel progresso del tempo, ma io son sicuro ch'essendo distinte, allorchè eserciterò la mia riflessione, negherò l'una dall'altra; e riconoscerò l'identità di qualunque con sè stessa: Io son sicuro che, come dice lo stesso *Locke,* il primo atto dello spirito, senza di cui non può giammai esservi alcuna conoscenza, consiste a conoscere ciascuna delle sue idee per sè stessa, e a distinguerla da ogni altra.

§ 47. *Locke* continua le sue obbiezioni contro l'esistenza de'principj a priori, così: « I matematici hanno formato molti assiomi sulla sola relazione di eguaglianza, come: Se da cose uguali si tolgono delle cose uguali, il resto è uguale. Ma ancorchè questa proposizione, e le altre dello stesso genere sieno ricevute da' matematici come altrettante massime, e che sieno effettivamente delle verità incontrastabili; io credo pertanto che, considerandole con tutta l'attenzione possibile, non si saprebbe trovare ch'esse siano più chiaramente evidenti per sè stesse che queste: *uno, ed uno son'eguali a due: se da cinque dita d'una*

mano voi ne togliete due, e due altre dalle cinque dita dell' altra mano, il numero delle dita che resterà sarà uguale. Queste proposizioni, e mille altre simili, che si possono formare su i numeri, si fanno ricevere necessariamente tosto che s' intendono per la prima volta, e portano con esse un' evidenza ugualmente grande, per non dire maggiore, di quella degli assiomi di matematica.

« Da ciò segue, che queste massime tanto vantate non sono i principj ed i fondamenti di tutte le nostre conoscenze. Perchè se vi sono molte altre verità, che sieno ugualmente evidenti per sè stesse che queste massime, egli è impossibile che queste massime sieno i principj, donde noi deduciamo tutte le altre verità. Non saprebbesi vedere, per esempio, che uno e due sono eguali a tre, che in virtù di quest' assioma, o di qualche altro simile: *Il tutto è uguale alle sue parti prese insieme.* Chi non vede, al contrario, che vi sono molte persone che sanno, che uno e due sono uguali a tre, senz' aver giammai pensato a quest' assioma, o ad alcun altro simile, per cui si possa provarlo, e che lo sanno intanto così certamente, come alcun' altra persona possa essere sicura della verità di quest' assioma: *il tutto è uguale a tutte le sue parti*, o di qualunque altro siasi, e ciò per la stessa ragione; ch' è l' *evidenza immediata*, ch' eglino veggono in questa proposizione: uno e due sono uguali a tre; l' eguaglianza di queste idee essendo loro così visibile, e così certa, senza il soccorso di alcun assioma, che pel suo mezzo, poichè eglino non hanno bisogno di alcuna prova per percepirla? E dopo che si è saputo, che il *tutto è uguale a tutte le sue parti*, non si vede più chiaramente, nè più certamente di prima, che uno e due sono uguali a tre; ed io vorrei domandare a que-

sti signori di qual principio si ha bisogno per provare, che due e due fan quattro (1)? »

§ 48. Un esempio mi sembra sufficiente per rispondere all'obbiezione proposta. Io mi propongo di trovare un numero che, moltiplicato per 4, ed unito a 3, faccia 19: vedo subito, che, chiamando questo numero incognito y, $4y+3=19$, sarà l'espressione del problema: a questa espressione dò il nome di *equazione*: vedo subito il problema così espresso, che mi sarà impossibile di risolverlo, finchè l'incognita sarà unita nello stesso membro dell'equazione a de' numeri noti; son perciò costretto di pensare al modo di averla isolata in uno de' membri: questo modo mi si presenta senza molti sforzi: vedo in primo luogo, che se dal primo membro dell'equazione $4y+3=19$, io tolgo il 3, mi avvicino più all'espressione che cerco: penso dunque di togliere il 3; ma siccome non voglio distruggere l'uguaglianza, vedo subito che bisogna ugualmente togliere il 3 dall'altro membro, vedendo evidentemente che se da due quantità uguali io tolgo la stessa quantità, i residui non potranno essere che uguali. L'equazione dunque $4y+3=19$, io veggo che può trasmutarsi in quest'altra $4y=19-3$, cioè $4y=16$: io noto dunque che uno de' mezzi d'isolare in un membro dell'equazione l'incognita si è di passare le quantità note coi segni positivi da un membro nell'altro coi segni contrarj, e che ciò non altera punto l'eguaglianza. Arrestiamoci un momento qui: allorchè io ho $4y+3=19$, chi mi darà il dritto di dire $4y=16$? Io qui non sono nel caso di due idee determinate, per esempio, $12+3=15$, perchè quest' eguaglianza mi si rendesse evidente per sè stessa: nella

(1) *Locke*, op. cit. liv. 4, c. 7.

equazione algebrica il caso è diverso; l'espressione $4y$ mi presenta un numero indeterminato: chi mi autorizzerà a dire $4y=16$? La conoscenza di quest'eguaglianza è una conoscenza mediata, una conoscenza dedotta, una conoscenza d'illazione: io son obbligato a dire $4y+3=19$, per ipotesi, dunque $4y=16$; ma chi mi autorizza a dir *dunque?* Come io dédurrò la seconda equazione dalla prima se non in vigor del principio: Se da quantità uguali si tolgono quantità uguali, i residui sono uguali? Si è egli quest'assioma, che mette una connessione fra le due equazioni; è esso in conseguenza, che mi autorizza ad isolar l'incognita, è esso infine che mi mena alla soluzione del problema: sono gli assiomi sull'eguaglianza delle quantità, che conducono lo spirito, anche nella più severa analisi, a conoscere i mezzi onde isolare l'incognita; son essi in conseguenza, che somministrano i fondamenti dell'analisi algebrica: essi sono dunque de' veraci principj analitici, necessarj, universali, *a priori*, e *Locke* s'inganna negandolo.

§ 49. Io hò dimostrato direttamente l'utilità e la necessità degli assiomi matematici sull'eguaglianza delle quantità. Ho fatto vedere in un modo che non è stato, per quanto sappia, ancora osservato, e che è preciso, che questi assiomi sono i principj fondamentali dell'analisi algebrica. La mia osservazione sembrerà della più alta importanza a' lettori profondi. Il gran *Leibnitz* dà un'altra risposta all'obbiezione di *Locke*, la quale fa *vedere* l'utilità de' metodi generali. È utile di trascriverla qui. Egli scrive quanto segue: « Per quel che riguarda l'assioma di *Euclide* applicato alle dita della mano, io voglio accordare ch'è così facile di concepire ciò che voi dite delle dita, che di vederlo di A, e di B; ma per non far sovente la

stessa cosa si osserva generalmente, e dopo di ciò basta fare delle applicazioni; altrimenti sarebbe lo stesso che preferire il calcolo in numeri particolari alle regole universali; ciò che sarebbe ottener meno di quel che si può. Perchè vale meglio di risolvere questo problema generale: *Trovare due numeri, di cui la somma faccia un numero dato, e di cui la differenza faccia ancora un numero dato,* che cercar solamente due numeri di cui la somma faccia 10, e la differenza faccia 6. Poichè se io procedo in questo secondo problema al modo dell'algebra numerica, combinata colla speciosa, il calcolo sarà come siegue: Sia $a+b=10$, $a-b=6$: aggiungendo dunque il lato dritto al dritto, ed il sinistro al sinistro, fo che ne venga $a+b+a-b=10+6$, cioè a dire (poichè $+b$, e $-b$ si distruggono) $2a=16$, o $a=8$. E sottraendo il lato dritto dal dritto, ed il sinistro dal sinistro (poichè togliere $a-b$ è aggiungere $-a+b$) fo che ne venga, $a+b-a+b=10-6$, cioè a dire $2b=4$, o $b=2$. Così io avrò, in verità, gli a, e b, che domando che sono 8, e 2, che soddisfano alla quistione, cioè a dire di cui la somma fa 10, e di cui la differenza fa 6: ma non ho perciò il metodo generale per alcuni altri numeri, che si vorranno, o che si potranno mettere in luogo di 10 o di 6, metodo che io poteva intanto trovare colla stessa facilità che questi due numeri 8, e 2, mettendo x, ed u in vece di 10 o 6, poichè, procedendo allo stesso modo di prima, sarà $a+b+a-b=x+u$, cioè a dire $2a=x+u$, o $a=\frac{x+u}{2}$, e sarà ancora $a+b-a+b=x-u$, cioè a dire $2b=x-u$, o $b=\frac{x-u}{2}$. E questo

calcolo dà il seguente teorema, o canone generale: Allorchè si domandano due numeri, di cui la somma, e la differenza son date, non bisogna che prendere pel più grande de' numeri chiesti, la metà della somma fatta dalla somma e dalla differenza date; pel minore de' numeri chiesti la metà della differenza fra la somma e la differenza date. » Or se colla soluzione de' problemi generali si hanno de' risultamenti più estesi che colla soluzione de' particolari, come ha qui dimostrato *Leibnitz*, si può dedurre da ciò il vantaggio degli assiomi generali, poichè servono ai problemi generali. Questo grand' uomo ha ancora negato a *Locke*, che questa verità, *due e due son* 4, sia immediata: egli ragiona così: « Che due e due son 4 non è una verità intieramente immediata, supposto che 4 significa 3, ed 1. Si può dunque dimostrarla, ed ecco come, defin. 1.ª 2. è 1. ed 1., 2.ª 3. è 2. ed 1., 3.ª 4 è 3. 1.; assioma: Sostituendo delle cose uguali l'eguaglianza resta.

« Dimostrazione, 2. e 2. è 2. ed 1. ed 1. defin. 1.ª; 2. ed 1., ed 1., è 3. ed 1. defin. 2.ª; 3 ed 1. è 4. defin. 3.ª Per l'assioma dunque 2. e 2. è 4. Questa dimostrazione, sebbene non sia necessaria per rapporto alla sua conclusione troppo nota, serve a dimostrare come le verità dipendono dalle definizioni e dagli assiomi (1).

« La numerazione, dice *Condillac* nel cap. 1. della Lingua de'Calcoli, fa i numeri aggiungendo successivamente le unità una ad una; ma come un ragazzo sale i gradi a due a due, dopo averli saliti uno ad uno; io posso, per l'abito del calcolo, aggiungere tutto insieme, due unità a due e tre, ed iscoprire il numero che ne

(1) Nouveaux Essais, l. 4, c. 7.

risulta. « L' analisi di *Condillac* non mi sembra qui esatta. L' abito si acquista continuando la ripetizione delle stesse operazioni: ora qui si tratta si sapere come ha luogo la prima operazione nello spirito, con cui egli dice: due e due son quattro. *Leibnitz* dà ragione di questa operazione: la sua riflessione è profonda, e supplisce al vôto che lascia l' analisi di *Condillac*. In oltre vi sono due modi per sapere che 2 + 2 è 4: l' uno è il fatto; ed è perciò empirico; l' altro è la dimostrazione, come è quella rapportata di Leibnizio. Il primo modo non ci fa vedere particolarmente la necessità della proposizione 2 + 2 è 4.

§ 50. Le ragioni di *Locke* si riducono a due. Questi assiomi, egli dice, sono ugualmente evidenti per sè stessi, che molte altre proposizioni alle quali si pretende che servano di prove: essi non sono dunque principj di queste proposizioni, poichè la conclusione di un raziocinio non è evidente per sè stessa, ma in forza delle premesse. La seconda ragione si è: gli uomini conoscono prima molte proposizioni più particolari, che questi assiomi generali; questi non son dunque principj.

Queste ragioni di *Locke* non sono state ancora distrutte in un modo preciso, indipendentemente dalla ipotesi delle idee innate. Esaminiamole dunque diligentemente.

Chiamasi comunemente *principio* ciò che serve a render ragione di qualche cosa. Lo spirito ha potuto conoscer pria molte cose senza conoscer le loro ragioni, senza rimontare ai principj che servono a spiegarle. Si è potuto, per esempio, fare uso della leva, e della bilancia, pria di conoscere il principio generale dell' equilibrio: ecco perchè abbiamo distinto di sopra l' ordine cronologico delle nostre conoscenze, dall' ordine scientifico delle stesse.

Inoltre, che cosa sono i veri principj nelle scienze reali? Certi fatti primitivi inesplicabili, che servono a render ragione degli altri fatti.

Supposte queste due osservazioni, ecco come io ragiono. È un fatto che molte proposizioni diverse hanno per me un'evidenza immediata: qual'è dunque il principio che rende ragione di questo fatto? Esso dee essere un fatto più generale. Tutti gli assiomi hanno ciò di comune, cioè l'evidenza immediata: qual' è la ragione di questa evidenza? Io rimonto ad un fatto primitivo: io veggo che il mio spirito percepisce evidentemente, che A è A, e che A non è B, o, per dirlo altrimenti, *che ciò che è è, e che ciò che è non è ciò che non è*; o pure: *ch' è impossibile che una cosa sia, e non sia nello stesso tempo*. Il principio di contraddizione è dunque questo fatto primitivo: esso rende ragione della comune proprietà di tutti gli assiomi, ch' è la loro evidenza immediata. Perchè, si domanda, è immediatamente evidente per me, che il bianco è bianco; che il bianco non è il verde, che il tutto è maggiore di una delle sue parti? Ciò è, io rispondo, per quella proprietà essenziale del mio spirito, di cui parla *Locke*: vale a dire, che lo spirito percepisce infallibilmente, ed immediatamente, che ciascuna idea conviene con sè stessa, e ch' ella è ciò ch'ella è, e che, al contrario, tutte le idee distinte disconvengono fra di esse, cioè che l' una non è l' altra. La conoscenza di questa proprietà essenziale del mio spirito, di questo fatto primitivo, è appunto il principio di contraddizione: esso è dunque un vero principio, perchè serve a render ragione dell' esistenza degli assiomi.

Locke fu nella strada di vedere ciò che io ho detto, sebbene non v' è giunto. Egli scrive così: « Lo spi-

rito percepisce chiaramente, e d'una maniera infallibile, che ciascuna idea conviene con sè stessa, e che ella è ciò ch'ella è; e che, al contrario, tutte le idee distinte disconvengono fra di esse, cioè, che l'una non è mica l'altra; il che egli vede senza pena, senza sforzo, senza fare alcuna deduzione; ma sin dalla prima veduta, per la potenza naturale ch'egli ha di percepire e distinguere le cose. *Sebbene i logici hanno ridotto ciò a due regole generali: ciò che è è, è impossibile che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo,* a fin di poterle prontamente applicare a tutt'i casi, ove si può aver motivo di farvi riflessione: egli è pertanto certo, che questa facoltà comincia ad esercitarsi sulle idee particolari. »

Se *Locke* avesse distinto, come io ho fatto, l'ordine cronologico delle nostre conoscenze dall'ordine scientifico o di *deduzione* delle stesse, egli avrebbe conosciuto la debolezza della obbiezione. Inoltre v'ha nelle nostre conoscenze un'ordine di classificazione: quelle che saranno collocate alla testa di quest'arbore genealogico saranno la sorgente delle altre secondo l'ordine di classificazione.

§ 51. Io ho distinto di sopra due specie di conoscenze universali, a *priori*, ed a *posteriori;* ma potrebbe dubitarsi da ciò che ho detto nel § antecedente, che tutte le nostre conoscenze, essendo sperimentali, non vi sieno i pretesi principj a priori.

Io conosco che se a quantità uguali si aggiungono quantità uguali, le somme sono uguali; ma chi mi assicura che io conosco ciò, se non l'atto della mia coscienza? Io apro gli scritti di un filosofo celebre, la cui scuola è stata accusata da quella di *Locke* di *razionalismo*, e sul principio della sua Metafisica io leggo queste parole: « Noi *sperimentiamo* che la

natura della nostra mente è tale, che nell'atto che giudica una qualche cosa essere, non può giudicare la stessa cosa non essere. La sperienza a cui provochiamo è la più ovvia di tutte le altre; essa si presenta sempre che la mente ha la coscienza di sè stessa (1). »

È dunque l'esperienza interna, è l'atto unico ed indivisibile della coscienza, che ci rivela essere impossibile per noi l'affermazione d'una contraddizione conosciuta: ecco in qual senso le verità primitive metafisiche sono sperimentali.

Esse son poi *a priori*, in quanto che la loro generalità non è dedotta; esse sono indipendenti dall'esame de' casi particolari che rappresentano, esse sono evidenti per sè stesse; lo spirito le vede come necessarie; esso vede che l'attributo conviene necessariamente al soggetto, che non può giammai in alcun tempo, nè in alcun luogo non convenire: ecco in qual senso queste verità sono *a priori*, ed indipendenti dall'esperienza.

§ 52. Gli assiomi sono evidenti per sè stessi: il principio di contraddizione non può dunque dar loro una evidenza maggiore; ma esso può render ragione della loro evidenza. Il bianco è bianco; il bianco non è verde: queste due proposizioni sono evidenti da sè stesse, ma quest'evidenza immediata non conviene esclusivamente a queste proposizioni particolari; ella è loro comune con molte altre: io cerco dunque la ragione di questo fatto, e così rimonto al principio di contraddizione. Io ragiono così: Allorchè lo spirito vede immediatamente l'identità o la ripugnanza di due idee, ha una conoscenza immediata; ma in questa proposizione: Il tutto è uguale alle sue parti prese insieme, lo spi-

(1) *Wolfio*, Ontologia, cap. 1, § 27.

rito vede immediatamente l'identità fra le idee di tutto, e di parti prese insieme; questa proposizione è dunque di un'evidenza immediata. La prima proposizione di questo raziocinio è appunto il principio di contraddizione. Sviluppiamo maggiormente ciò che abbiamo detto. Il triangolo rettilineo e una figura piana terminata da tre linee rette: in quest'idea è compresa quella di tre angoli piani: io aggiungo all'idea generale del triangolo rettilineo la determinazione dell'eguaglianza dei suoi lati, ed ho un'idea più particolare, quella cioè del triangolo equilatero. Io dico in conseguenza: Il triangolo equilatero ha tre angoli. Or la verità di questa proposizione non dipende affatto dalla determinazione dell'uguaglianza de' lati, che ho aggiunto al triangolo in generale: io non affermo del triangolo equilatero, ch'esso ha tre angoli perchè è equilatero, ma perchè è triangolo. Posso dire così: Ogni triangolo ha tre angoli; il triangolo equilatero è un triangolo: esso ha dunque tre angoli. Questa deduzione è legittima. Le premesse di un raziocinio debbono esprimere il perchè della conclusione. Or questo, perchè analizzato nel caso presente, è il seguente:

1.° Lo spirito vede che l'idea generale del triangolo forma parte dell'idea più particolare del triangolo equilatero.

2.° Egli vede che l'idea di tre angoli è racchiusa nell'idea del triangolo.

Quest'assioma: Ogni triangolo ha tre angoli, è dunque un vero principio rapporto a quest'altra proposizione più particolare: Ogni triangolo equilatero ha tre angoli. Tutto ciò ch'è nel genere è ancora nella specie; ciò che è nella specie è ancora nell'individuo; perciò nel raziocinio si conclude bene dal genere alla specie, e da questa all'individuo.

Per mettere dunque della precisione nell'oggetto che ci occupa, noi diremo che ogni qualvolta lo spirito percepisce un rapporto d'identità fra due idee, e che questo rapporto è intieramente indipendente dalle determinazioni più particolari dell'idea, che forma il soggetto del giudizio; questo giudizio espresso colle parole sarà bene una proposizione dedotta da una massima più universale, sarà molto bene una illazione legittima.

Il raziocinio ha due offizj: uno si è di condurre lo spirito a delle conoscenze che non si posson ottenere senza di lui; l'altro di render ragione delle conoscenze, che altronde si posseggono, o di classificar le nostre idee, e di farne l'analisi. Io ho bisogno del raziocnio per acquistar la conoscenza, che tutti gli angoli di un triangolo sono eguali a due retti. Il raziocinio serve ancora a farmi conoscere il perchè nel triangolo il numero degli angoli è uguale al numero de' lati: questa ragione si è che in ogni figura piana il numero degli angoli è uguale al numero de' lati. Allorchè nelle scienze astratte e pure, il raziocinio non conduce a delle conoscenze, serve a mettere una subordinazione fra le conoscenze medesime, e a far l'analisi delle nostre idee particolari, distinguendo le determinazioni particolari dalle generali: si può però anche dire in un senso generale, che il raziocinio conduce sempre ad una conoscenza, poichè il conoscere la ragione di una conoscenza, o la subordinazione delle stesse, è anche una conoscenza.

Era questo uno sviluppo necessario in questa materia, e che i pensatori non avevano, per quel che mi pare, ancor dato. Le ragioni di *Locke* non erano ancora state distrutte invincibilmente, malgrado i lumi profondi sparsi dal gran *Leibnitz* ne' suoi Nuovi Saggi sull' Intendimento umano.

Conchiudiamo intanto col signor *Degerando*: « Che le verità intuitive, sebbene semplicemente astratte e speculative, sebbene fondate solamente sulle relazioni delle mie idee, sebbene non esprimano, che *l'identità*, sono de' veraci principj. Elleno sono de' veraci principj sotto questo doppio rapporto, che racchiudono una conoscenza immediata, che non esige che un atto riflesso della coscienza, e che generano per la loro sola virtù delle conoscenze di un ordine secondario, sebbene tuttora speculative com' esse. Gli assiomi enunciano le verità primitive di questa natura: son essi dunque realmente de'principj, e de'principj universali, che che ne dica *Locke* (1). »

§ 53. Tutti gli assiomi si riducono, in ultima analisi, al principio di contraddizione. Il gran *Leibnitz* nell'opera più volte citata scrive su gli assiomi ciò che segue: « Le verità primitive di ragione son quelle che io appello con un nome generale *identiche*, perchè sembra che non facciano che ripetere la stessa cosa, senza nulla insegnarci. Elleno sono *affermative o negative*. Le affermative sono A è A, B è B. Le copulative, le disgiuntive sono ancora suscettibili di quest' *identicismo*, ed io numero ancora fra le affermative, Non A è non A: e questa ipotetica: Se A è non B, segue che A è non B. Similmente, se non A è BC, segue che non A è BC... Io vengo adesso alle *identiche negative*, che sono o del principio di contraddizione o delle *disparate*. Il principio di contraddizione è in generale: *Una proposizione è o vera o falsa:* ciò che racchiude due enunciazioni vere, l'una che il vero ed il falso non sono compatibili in una stessa proposizione, o che una stessa proposizione non po-

(1) Op. cit., t. II, c. IV.

trebbe esser vera e falsa insieme. L'altra, che l'opposto, o le negazioni del vero e del falso non sono compatibili, o che non v'ha mezzo fra il vero e 'l falso, o è impossibile che una proposizione non sia nè vera nè falsa. Quanto alle *disparate*, esse sono delle proposizioni, che dicono, che l'oggetto di un' idea non è l'oggetto di un' altra idea (1). »

Facciamo qualche osservazione su ciò che dice qui il filosofo celebre che ho citato. Egli mi sembra che si possa con maggior precisione spiegar colla scuola tutto ciò. Il principio di contraddizione si chiama nella scuola questa proposizione: *È impossibile che una cosa sia e non sia nello stesso tempo*. Da questo principio se ne deducono questi altri: *Ciò che è è: Ciò che non è non è ciò che è. Ciò che è, non è ciò che non è.* Queste proposizioni si appellano *principio d'identità:* qualunque cosa o è o non è, questo principio si appella il principio del mezzo escluso fra i contradditorj. Le proposizioni identiche affermative si riducono al principio *d'identità* o al principio del *mezzo escluso* fra i contradditorj: Il triangolo ha tre angoli: ogni grandezza è o uguale o maggiore, o minore di ogni altra nel medesimo genere. Queste seconde proposizioni possono anche ridursi al principio d'identità. La proposizione rapportata significa ogni grandezza, che non è maggiore nè minore di un' altra, le è uguale. Ogni grandezza che non è nè maggiore nè uguale di un' altra, è minore: ogni grandezza che non è nè uguale nè minore di un' altra, è maggiore. Or tutte queste proposizioni sono identiche nell'idee. Le disparate si riducono alle identiche negative, e perciò al principio d'identità; le identiche negative, o si ridu-

(1) *Leibnitz*, op. cit., lib. IV, c. II.

cono al principio di contraddizione propriamente detto, o al principio d'identità.

§ 54. Secondo ciò che abbiam detto, le proposizioni per sè stesse evidenti sono o affermative o negative. Un moderno ideologista, il signor *Destutt-Tracy* combatte questa distinzione. « Nelle proposizioni negative, egli dice, la negazione si trova nella forma dell'espressione, ma essa non è punto nel pensiere. Per esempio, quando io dico: Pietro non è grande, si dice comunemente, che io sento, che io formo un giudizio negativo, che io giudico che l'idea di esser grande non conviene a Pietro. Ciò non è punto esatto: io sento positivamente che l'idea *di non esser grande* gli conviene; la negazione fa parte dell'attributo. Ciò è sì vero, che è come se io giudicassi, che l'idea di *esser piccolo* conviene a Pietro; ciò ch'è incontrastabilmente un giudizio positivo. Questa distinzione potrà sembrar minuta; intanto ella è molto importante, perchè l'espressione, che io combatto getta dell'oscurità sull'operazione del nostro pensiere nel giudizio (1). »

Questo sentimento del signor *Destutt-Tracy* circa la natura del giudizio non è nuovo. L'autore delle Istituzioni filosofiche ad uso del Seminario di Lione nella Logica (Dissert. II, c. I, § 2), lo rapporta e lo combatte. Questo sentimento in fatti, mel perdoni l'illustre ideologista, è falso. Io ho la nozione del pensiero; io ho l'idea di un sasso: io giudico che il sasso non pensa. Io dunque separo, io escludo dal sasso la qualità positiva del pensiere: or il separare una qualità, l'escluderla da un soggetto non è certamente lo stesso che l'unirla, che l'includervela, che il riguardarla come esistente questo soggetto stesso, che il con-

(1) Elément d'Idéologie Grammaire, I. p., c. IV.

siderarla come una sua maniera di essere: come dunque confondere due atti separati dello spirito? Questi giudizj: *L'uomo pensa*: *il sasso non pensa*, son diversi: nel primo la mente unisce, nel secondo ella separa la qualità dal soggetto.

Ma mi direte, Questo giudizio, *Il sasso non pensa*, può esprimersi così: *Il sasso è un essere non pensante*: in questo modo la negazione fa parte dell'attributo. Io osservo in primo luogo, che così collo stesso dritto si potrebbe asserire, che tutti i giudizj son negativi, nè v'ha giudizio affermativo, poichè questo giudizio: L'uomo pensa, può esprimersi così: *L'uomo non è un essere non pensante.*

1.° Osservo, che quando io giudico che il sasso non pensa, le due idee, che sono gli elementi del giudizio, sono quella del sasso e quella del pensiere, non già quella del sasso, e di *essere non pensante.* Il giudizio negativo non si cambia dunque in giudizio affermativo restando gli stessi il soggetto ed il predicato. Or io vi domando, Posso paragonare il pensiere col sasso? il niegarlo sarebbe un opporsi all'intima coscienza.

2.° Io non acquisto l'idea dell'*essere bruto, dell'essere non pensante*, se non che vedendo che sono degli esseri a cui il pensiere non conviene.

Egli bisogna distinguere il caso, in cui la negazione fa parte dell'attributo, da quello in cui si riferisce al verbo. *Wolfio* ha distinto bene questi due casi (1).

§ 55. Gli assiomi si ricevono dallo spirito per la loro evidenza immediata: intanto le nostre scuole dopo di avere appellato da tutte le decisioni del giudizio al tribunale dell'evidenza, intraprendono ancora di pro-

(1) Logica, § 208.

varci l'autorità stessa dell'evidenza. L'illustre autore delle Istituzioni Filosofiche ad uso del Seminario di Lione nella logica, dopo di aver conosciuto che la percezione chiara della convenienza o ripugnanza delle idee è l'ultimo motivo che può e dee giustificare i nostri giudizj, imprende appunto a provare l'autorità di quest'evidenza: egli pone questa tesi: *l'evidenza è un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizj*, e cerca di provarlo così: « È impossibile che una cosa sia e non sia nello stesso tempo; ma se la chiara e distinta percezione della convenienza o ripugnanza delle idee fra di esse l'ingannasse, allora l'istesso sarebbe, e non sarebbe nel tempo medesimo; cioè la stessa convenienza e ripugnauza esisterebbe, e non esisterebbe insieme: esisterebbe perchè per ipotesi si percepisce, ed è necessario che la cosa sia pria di esser percepita; non esisterebbe, perchè si pone, che la mente s'inganna: l'evidenza è dunque talmente collegata colla verità, che non può giammai ingannare, ed in conseguenza è un motivo metafisicamente certo del giudizio (1). »

Ma, con buona pace del valent'uomo, v'ha qui nascosta una petizione di principio. Di fatto, per provare l'autorità dell'evidenza egli si serve di un argomento: Ora in ogni argomento le premesse debbono essere immediatamente evidenti, oppure dedotte da altre proposizioni d'evidenza immediata; ma nell'uno e nell'altro caso è supposta l'autorità dell'evidenza nell'atto che si pretende di dimostrarla. Dico di più, voi dite: *È impossibile che una cosa sia e non sia nello stesso tempo*, perchè, io vi domando, ammettete voi questo principio, se non in forza della sua irresistibile evi-

(1) Logica, Dissert. II, § II, pr. I.

denza? La tesi dunque: *L'evidenza è un motivo infallibile di giudicare*, non è dimostrabile; ella è un assioma.

§ 56. Io ho dimostrato che gli assiomi sono anche de' principj analitici: ma siccome questa proposizione è stata combattuta da *Locke*, è utile rispondere alle sue obbiezioni. Il filosofo inglese, dopo di aver prodotto le sue obbiezioni contro l'uso de' principj generali nel raziocinio, conclude così: « Che diremo noi dunque di queste massime generali? Sono elleno assolutamente inutili? In niun conto; sebbene forse il loro uso non sia tale quale s'immagina ordinariamente. 1.° Elleno non sono di alcun uso per provare o per confermare delle proposizioni più particolari, che sono evidenti per sè stesse. »

Ciò si concede al signor *Locke*: ma io gli ho fatto vedere in un modo senza replica, che in questo caso i principj generali servono a rendere ragione dell'evidenza delle proposizioni particolari, ad ordinare le nostre conoscenze e classificarle, ad esprimere in fine tutte le conoscenze particolari possibili in un modo assoluto ed *a priori*, vale a dire indipendentemente da queste conoscenze particolari. *Locke* e *Condillac* non hanno mica conosciuto quest' uso dei principj generali, ed i filosofi ancora che gli han combattuti non l'hanno affatto osservato.

Locke continua: « In secondo luogo non è meno visibile, che queste massime generali non sono, nè sono giammai state i fondamenti di alcuna scienza . . . In terzo luogo queste massime generali non contribuiscono in nulla a far fare agli uomini de' progressi nelle scienze, o delle scoverte delle verità pria incognite. Il signor *Newton* ha dimostrato nel suo libro, che non si può ammirare abbastanza, intitolato: *Philosophie*

naturalis principia mathematica, molte proposizioni, che sono altrettante verità ignote, pria nel mondo, e che hanno portato la conoscenza delle matematiche più avanti del punto ov' era stata. Ma queste belle scoverte non si son fatte ricorrendo a queste massime generali: *Ciò ch' è è: Il tutto è più grande della sua parte.* »

Io domando al signor *Locke*. Se il gran *Newton* non ebbe bisogno, per fare le scoverte di cui si parla, di sapere l'operazione aritmetica, che chiamasi *Addizione*, egli mi risponderà di sì certamente, ed io l'interrogherò di nuovo: che mi dia un metodo generale per far l'addizione, e ch'egli legittimi la soluzione del problema indipendentemente dall'assioma: *Il tutto è uguale alle sue parti prese insieme.* Son sicuro che egli tenterà l'impossibile, e conoscerà così la futilità del suo argomento.

Io gli domando di nuovo, se egli il gran *Newton* non ebbe ancora bisogno di conoscere l'analisi algebrica per far tanti progressi nelle scienze matematiche: il signor *Locke*, credo, mi risponderà affermativamente; ed io gli ho dimostrato invincibilmente di sopra, che gli assiomi sull'eguaglianza delle quantità sono i fondamenti di quest' analisi.

Finalmente io domando al signor *Locke*, se *Newton* non ebbe bisogno per le sue scoverte del soccorso della geometria. Si riconoscerà certamente questo bisogno, ed io dico, che uno de' principj fecondi in geometria si è appunto il principio d'identità.

§ 57. I geometri più celebri, e seguaci ancora del sistema di *Locke* sull'origine delle nostre conoscenze, garantiscono la mia proposizione. Il signor D'*Alembert* scrive in fatti così: « In geometria le proposizioni fondamentali posson esser ridotte a due: la misura degli angoli per gli archi del cerchio, ed il principio

della *sopprapposizione*. Quest' ultimo principio non è punto, come l'hanno preteso molti geometri, un metodo di dimostrare poco esatto, e puramente meccanico. La sopprapposizione, come i matematici la concepiscono, non consiste mica ad applicare grossolanamente una figura su di un' altra, per giudicare per mezzo degli occhi della loro uguaglianza o della loro differenza, come un artefice applica il suo piede su di una linea per misurarla: esso consiste ad immaginare una figura trasportata su di un' altra, ed a concludere, dall' eguaglianza supposta di certe parti di due figure, la coincidenza di queste parti, e dalla loro coincidenza la coincidenza del resto: donde risulta l'eguaglianza e la similitudine perfetta delle figure intiere. Questa maniera di dimostrare ha dunque il vantaggio, non solamente di render le verità palpabili, ma di essere ancora la più rigorosa, e la più semplice ch' è possibile; in una parola, di soddisfare lo spirito parlando agli occhi (1). »

Da quanto qui dice questo eccellente geometra si vede chiaro, che questo principio: *Le quantità che combaciano sono eguali, e viceversa è un principio fecondo* ed analitico in geometria.

§ 58. L' illustre filosofo che qui combatto, prosiegue così: « Se quei che hanno concepito per tradizione una sì alta stima per queste spezie di proposizioni, si prendessero solamente la pena di distinguere fra il mezzo di acquistar la conoscenza, e quello di comunicarla, una volta che si è acquistata; fra il metodo di acquistare una scienza, e quello d' insegnarla agli altri sino al punto ch'ella è conosciuta, eglino vedrebbero che queste massime generali non sono i fondamenti su i quali i primi inventatori hanno elevato questi ammirabili edi-

(1) Éléments de Philosophie par d'*Alembert*, n. XV.

ficj, nè le chiavi che hanno loro aperto i segreti delle conoscenze, sebbene nel seguito, dopo che furono erette delle scuole, e stabiliti de' professori. per insegnar le scienze, che gli altri avevano già inventato, questi professori siensi serviti delle massime, ed eglino le hanno impiegate nelle occasioni per convincere gli scolari di alcune verità particolari, che non erano loro sì familiari come questi assiomi generali. Del resto, questi esempj particolari considerati con attenzione non sembrano meno evidenti per sè stessi all'intendimento di queste massime generali, che si propongono per confermarli; e in questi esempj particolari i primi inventori hanno trovato la verità senza il soccorso di queste massime generali. »

Ciò che io ho scritto nell'Opuscolo sull'Analisi e su la Sintesi contiene una solida risposta all'obbiezione *Lockiana*. La sintesi, io diceva, § 13, fa seguire immediatamente alle definizioni degli assiomi e de' postulati. Il metodo analitico non procede così: Siccome esso non è che il cammino che fa uno spirito il quale ignora la verità, e ne va in cerca; esso non propone fin da principio quegli assiomi e quei postulati, di cui ne ignora la connessione con ciò che cerca di sapere; egli propone queste verità, per sè stesse evidenti, a misura che ne ha bisogno nelle sue particolari ricerche. È questa una differenza che passa fra la sintesi e l'analisi. Si vede dall'esempio addotto (§ 48) che l'analisi non propone le verità universali anche le più evidenti, se non al momento che la necessità delle sue ricerche glie le rende presenti. La necessità di risolvere de' problemi conduce all'idea dell'equazione, che non è altro che l'espressione di un problema da risolvere. Il dover risolvere l'equazione conduce a pensare il modo di scomporre l'incognita, e lasciarla sola in un membro. La

necessità di trovar questo modo fa che lo spirito attenda a ciò che non può cambiare l'uguaglianza di due quantità. E così, venendo alla soluzione dell'equazione, nota le regole da osservarsi per risolverla. Per poco di fatti che si segua il progresso naturale dello spirito umano, si conoscerà, che non fu la cognizione degli assiomi sull'eguaglianza delle quantità, che condusse lo spirito a pensare alle regole per la soluzione di un' equazione, ma che la necessità di risolvere delle equazioni, nata dalla necessità di risolvere dei problemi, facendo attendere lo spirito a ciò che, scomponendo l'incognita, non altera punto l' eguaglianza de' due membri, ha fatto proporre gli assiomi di cui parliamo, e scovèrto le regole da osservarsi per la soluzione dell'equazioni.

L'equivoco di *Locke* consiste a confondere ciò che determina l'attenzione dello spirito agli oggetti delle sue ricerche coi principj che lo guidano in queste ricerche, e lo menano alla scoverta delle verità. *Elvezio* osserva con ragione, che il caso, cioè un' infinità di avvenimenti, di cui la nostra ignoranza non ci permette di conoscerne la catena e le cause, mettendo certi oggetti su i nostri occhi, è, in conseguenza, occasione delle idee le più felici, e ci conduce alcune volte alle più grandi scoverte.

§ 59. *Leibnitz*, nell'opera da me più volte citata, ha presentato contro l'ultima obbiezione Lockiana le seguenti solide riflessioni:

« *Filaleto.* Il nostro abile autore vuole che si distingua fra il mezzo di acquistar la conoscenza, e quello d'insegnarla, o pure fra l'insegnare e comunicare. Dopo che si sono erette le scuole e stabiliti de' professori per insegnar le scienze, che altri avevano inventato, questi professori si son serviti di queste massime per imprimer

le scienze nello spirito de' loro discepoli, e per convincerli per mezzo degli assiomi di alcune verità particolari; mentre le verità particolari hanno servito a' primi inventori a trovar la verità senza le massime generali.

« *Teofilo.* Io vorrei che si fosse giustificata questa procedura con degli esempj di alcune verità particolari, ma a ben considerar le cose, non si troverà praticata nello stabilimento delle scienze; e se l'inventore non trova, che una verità particolare, egli non è inventore che a metà. Se *Pittagora* avesse solamente osservato, che il triangolo, i cui lati sono 3, 4, 5, ha la proprietà dell' uguaglianza del quadrato dell' ipotenusa con quei dei lati (cioè a dire che 9 e 16 fanno 25), sarebbe egli stato perciò inventore di questa gran verità, che comprende tutt'i triangoli rettangoli, e ch'è passata in massima presso i geometri? È vero che sovente un esempio riguardato per caso serve di occasione ad un uomo ingegnoso, per proporsi di cercar la verità generale, ma è ancora ben sovente difficile di trovarla; oltre di che questa via d'invenzione non è la migliore, nè la più impiegata presso coloro che procedono per ordine e per metodo, ed eglino non se ne servono che nelle occasioni, ove de' migliori metodi mancano.... Intanto, quando questa via empirica delle verità particolari sarebbe stata l' occasione di tutte le scoverte, essa non sarebbe stata sufficiente per darle; e gl' inventori stessi sono stati rapiti dal piacere nell' osservare le massime e le verità generali, allorchè hanno eglino potuto raggiungerle; altrimenti le loro invenzioni sarebbero state molto imperfette. Tutto ciò che si può dunque attribuire alle scuole ed ai professori si è, di aver raccolto ed ordinato le massime e le altre verità generali; e piacesse a Dio, che si fosse fatto ancora davantaggio, e con maggior cura, e scelta: le

scienze non si troverebbero sì dissipate e sì imbrogliate. Del resto, io approvo che vi ha sovente della differenza fra il metodo, di cui si fa uso per insegnar le scienze, e quello che le ha fatte trovare; ma non è questo il punto di cui si tratta. Alcune volte, come ho già osservato, il caso ha dato occasione alle invenzioni. Se si fossero osservate queste occasioni, e se ne fosse conservata la memoria alla posterità (ciò che sarebbe stato molto utile) questo racconto sarebbe stato una parte molto considerabile dell' istoria delle arti, ma non sarebbe stato proprio a farne i sistemi. Alcune volte ancora gl' inventori hanno proceduto ragionevolmente verso la verità, ma per mezzo di gran circuiti. Io trovo che ne' rincontri d' importanza, gli autori avrebbero reso servizio al pubblico se avessero voluto denotare sinceramente nei loro scritti le tracce de' loro saggi; ma se il sistema della scienza dovess' esser fabbricato su questo piede, ciò sarebbe come se in una casa terminata si volesse guardare tutto l'apparecchio, di cui l' architetto ha avuto bisogno per inalzarla. *I buoni metodi d' insegnare sono tutti tali, che la scienza avrebbe potuto esser trovata certamente per mezzo del loro cammino*, ed allora se eglino non sono *empirici*, cioè se le verità sono insegnate per mezzo delle ragioni, o per mezzo delle prove tirate dalle idee, ciò sarà tuttora per assiomi, teoremi, canoni, ed altre tali proposizioni generali. Altra cosa è quando le verità sono degli *aforismi*, come quei d'*Ippocrate*, cioè delle verità di fatto, o generali, o almeno vere il più sovente, apprese per mezzo dell'osservazione, o fondate nell'esperienza, di cui non si hanno delle ragioni intieramente convincenti: ma non è ciò di cui si tratta qui, perchè queste verità non sono conosciute per mezzo del legame delle idee.

« *Filaleto*. Si è pertanto voluto impedire che la disputa non andasse all'infinito, e fare che vi fosse il mezzo di decidere fra due combattenti egualmente esperti, affinchè non si fosse obbligato in una serie infinita di sillogismi, e questo mezzo è stato d'introdurre certe proposizioni generali al di là delle quali non si potesse andare. Così queste massime avendo ricevuto il nome di *principj*, che non si potevano punto negare nella disputa, e che terminavano la quistione, si presero per errore per le sorgenti delle conoscenze, e per i fondamenti delle scienze.

« *Teofilo*. Piacesse a Dio che si usassero di tal maniera nelle dispute: non vi sarebbe nulla a ridire, perchè si deciderebbe qualche cosa. E che cosa si potrebbe far di migliore, che ridurre la controversia, cioè le verità contrastate, a verità evidenti ed incontrastabili? Non sarebbe questo il mezzo di stabilirla di una maniera dimostrativa? E chi può dubitare che questi principj, che darebbero fine alle dispute stabilendo le verità, non sarebbero nello stesso tempo le sorgenti delle conoscenze? E quando ancora questi principj sieno piuttosto delle dimande, che degli assiomi, prendendo le domande non come *Euclide*, ma come *Aristotile*, cioè come supposizioni, che si vogliono accordare, aspettando che vi sia luogo da provarle; questi principj avrebbero tuttora quest' uso, che per tal mezzo tutte le altre quistioni sarebbero ridotte ad un piccolo numero di proposizioni. Così io son molto sorpreso di veder biasimare una cosa lodevole per una non so qual prevenzione, di cui si vede, per l'esempio del nostro autore, che i più abili uomini sono suscettibili per mancanza di attenzione (1). »

(1) *Leibnitz*, op. cit., lib. IV, c. VII.

Per meglio intendere quanto qui dice il filosofo celebre, che ho citato, si osservi, che per trattar le materie scientifiche col metodo analitico non è affatto necessario di seguir la stessa traccia che hanno realmente seguito gl' inventori. Lo spirito umano non è il più delle volte giunto alla verità, che passando per l'errore, ed i mezzi inoltre di scovrir la verità son molti. Di più, le scienze non sono state formate in un istante, e v'è stato di bisogno del corso dei secoli; perciò si son battute varie strade per giungere alla verità: alcune più lunghe, alcune più corte, alcune hanno menato anche all'errore. Egli basta dunque per trattar le scienze analiticamente di seguir quel metodo che lo spirito avrebbe dovuto seguire, passando gradatamente dal noto all'ignoto, senza commettere alcun fallo, e senza prendere una strada lunga per giungere alla verità. Chiunque avrà la pazienza di seguir questo metodo, si accorgerà certamente dell'utilità degli assiomi, e della futilità dell'empirismo.

§ 60. Su l'oggetto, che si occupa il signor *Dugald-Stewart* dice ciò che segue: « Se si ammette con *Locke*, che alcuna conseguenza non può esser dedotta da un assioma; se egli è vero di più, che per i primi principj di una scienza s'intendono quelle proposizioni fondamentali donde son derivate le verità secondarie, gli assiomi non potranno in alcuna maniera esser nominati legittimamente primi principj delle matematiche. Almeno bisogna ammettere ch' essi non hanno mica l'analogia stessa la più lontana con ciò che si chiama Primi Principj nelle Scienze naturali, con quei fatti generali, per esempio, del peso e dell' elasticità dell'aria, donde si deducono come conseguenze la sospensione del mercurio nel tubo di Torricelli, e la sua depressione, allora che esso è portato su di una mon-

tagna. In questo senso i principj matematici sono, non mica gli assiomi, ma le definizioni; perchè sono esse, che nelle matematiche occupano precisamente il luogo che occupano nella scienza della natura i fatti generali da noi citati. Da qual principio, in effetto, si tirano le diverse proprietà del Circolo, se non dalla sua definizione? e quelle della Parabola e dell'Ellisse se non dalla definizione di queste curve? Confondendo gli assiomi co' principj, si è ancora confuso il significato di questi due vocaboli, sebbene il senso ne sia molto differente. Il vocabolo principio, nel suo senso proprio, mi sembra significare un dato (sia esso un fatto o un' ipotesi) dal quale si deduce una serie di ragionamenti, e la cui falsità o inesattezza non potrebbe esser compensata da alcun rigore nella deduzione delle conseguenze. Così il peso e l'elasticità dell'aria sono principj di ragionamento nelle ricerche sul barometro. Ed in un senso perfettamente analogo le definizioni della geometria, che tutte riposano intieramente su d' ipotesi, sono i primi principj di raziocinio per le dimostrazioni seguenti.

« Gli assiomi sono quelle verità elementari, che nel fatto sono accordate a ciascun passo di un raziocinio, e senza le quali tutta la serie del raziocinio diverrebbe impossibile, sebbene non si possa dedurre direttamente da esse alcuna conseguenza. Tali sono gli assiomi nelle matematiche; in fisica, la credenza nella continuazione delle leggi della natura, ed in tutti i nostri ragionamenti senza eccezione una ferma credenza nella nostra identità e nell'evidenza della memoria. Tali verità sono gli ultimi elementi ne' quali si risolve il ragionamento allora che si sottopone all' analisi metafisica. A questi assiomi *Locke* sembra in generale applicare il nome di Massime; ed in questo senso è indubitabile che niuna

scienza, non esclusa la geometria, non si fonda su le massime, come su i suoi primi principj.

« Gli assiomi possono, egli è vero, prendere alcune volte il nome di principj, in un certo senso di questo vocabolo, perchè principj ed elementi sono alcune volte impiegati come sinonimi. Io non dirò affatto che questa maniera di parlare è riprensibile. Tutto ciò che io pretendo qui affermare si è, ch' essi non possono essere chiamati principj di ragionamento, nel senso che abbiamo dato al vocabolo principio, e che l' esattezza richiede, che il vocabolo sul quale si aggira tutta la quistione non sia mica nel corso della stessa discussione impiegato in due sensi differenti. E per questa ragione io ho scritto: Principj di Ragionamento in un' occasione, ed: Elementi di Ragionamento nell'altra; e la linea di separazione è chiaramente e fortemente segnata da questa distinzione: Che da'principj di ragionamento si possono dedurre delle conseguenze, nel mentre che dagli Elementi di Ragionamento non se ne può tirare alcuna.

« La serie di un ragionamento logico è stata sovente paragonata ad una catena che sostiene un peso. Se questa comparazione è adottata, gli assiomi o le verità elementari possono essere paragonati a quegl' incatenamenti successivi, per mezzo de' quali i diversi anelli sono uniti gli uni agli altri. I principj del ragionamento rassomigliano all' uncinetto, o piuttosto alla trave, donde discende la catena intera (1). »

§ 61. La dottrina rapportata è interamente falsa. Io ho dimostrato più sopra, che gli assiomi matematici su l' eguaglianza delle quantità sono i mezzi ana-

(1) *Dugald-Stewart*, Filos. dello Spirito umano, t. III, c. I, sez. X.

litici che guidano lo spirito a stabilire in un modo generale i mezzi d'isolare l'incognita nell'equazioni algebriche. Ho fatto vedere, in un modo senza replica che gli assiomi generali sono utili, perchè menano a de' risultamenti generali; e perchè servono a classificare le verità evidenti per sè stesse, che sono più particolari. Ho mostrato, che il principio della soprapposizione in geometria, il quale non è altro che l'assioma Euclideo: *le quantità che combaciano sono uguali*, è un principio di dimostrazione, da cui si deduce la perfetta uguaglianza de' triangoli. Io osservo qui che esso è ancora un mezzo analitico d'invenzione; poichè, per cagion d'esempio, se io voglio cercare tutti i casi della perfetta uguaglianza de' triangoli, il principio della soprapposizione mi mena alla scoverta di ciò che cerco: se io suppongo, che due triangoli abbiano solamente due lati eguali a due lati ciascuno a ciascuno, il principio di cui parlo mi fa vedere che questa sola condizione è insufficiente alla perfetta uguaglianza de' triangoli medesimi, ma che bisogna aggiungervi l'eguaglianza de' due angoli contenuti dagli stessi lati. L'assioma dunque: *le quantità che combaciano sono uguali*, è una verità da cui si deducono molte conseguenze; e che mena a scovrire delle verità ignote. È dunque un errore grossolano il negare a quest' assioma la qualità di principio, in tutto il rigor del termine, e nel senso, che il signor *Dugald-Stewart* attribuisce al vocabolo *principio*.

Io convengo, che le definizioni sono una condizione indispensabile, acciò la scienza, col soccorso degli assiomi, possa costruirsi. La ragione si è, che gli assiomi, consistendo nella percezione immediata della relazione d'identità fra le nostre idee, suppongono queste idee, senza le quali non possono aver esistenza. Lo stesso

esempio del Cerchio, citato dal filosofo che io qui combatto, dimostra la falsità della teorica di lui. È un assioma di geometria, che tutti i raggi del cerchio sono uguali, ed un tal assioma suppone l'idea, e perciò la definizione del cerchio: ora non è egli vero, che quest' assioma mena a molte verità geometriche? Non concorre forse quest' assioma a far conoscere, che se nel cerchio una linea retta sega un' altra linea retta per mezzo e ad angoli retti, il centro del cerchio è nella linea che sega? Io so bene, che Euclide fa entrare l'uguaglianza de'raggi del cerchio nella definizione di questa figura; ma so ancora che può darsi una definizione generica del cerchio, facendolo nascere dal moto di una linea retta giacente in un piano, e che si muove con uno de' suoi estremi nello stesso piano, restando immobile nell' altro estremo, finchè ritorna al punto donde essa è partita; io vedo, che, posta questa definizione genetica del cerchio, adottata da moltissimi geometri, è immediatamente evidente, che tutti i raggi del cerchio sono uguali, e che un tale assioma è fecondo di molte conseguenze. Il signor *Dugald-Stewart* confonde a torto gli assiomi colle verità che esprimono la veracità de' nostri mezzi di conoscere, per cagion di esempio, la veracità della coscienza, de' sensi, della memoria, dell' evidenza, del raziocinio, ecc. Ma ciò è un confondere il motivo degli assiomi cogli assiomi medesimi: se mi domandate: Perchè voi giudicate, *che il tutto è uguale alle sue parti prese insieme?* io vi rispondo, Perchè son colpito dall'evidenza immediata di quest' assioma; cioè perchè immediatamente percepisco la relazione d' identità fra le idee di tutto, e di parti prese insieme; se mi domandate di nuovo; Come sapete voi, che avete una siffatta percezione? Io vi risponderò, Perchè la coscienza me l'attesta: se di nuovo

mi domandate: Come siete sicuro che la coscienza non v' inganna? Io vi risponderò, Per la coscienza stessa: la veracità di essa è una verità primitiva, al di là della quale io non posso risalire, e dove son costretto di arrestarmi. È essa l'uncino, che sostiene la serie tutta de' miei ragionamenti; ma essa non è mica questa serie, nè alcun anello di questa serie; laddove gli assiomi sono alcuni anelli di questa serie. Gli assiomi si potrebbero meglio paragonare a' semi delle piante, che, gettate su di un terreno idoneo, e secondati da un concorso di cause esteriori, producono le scienze.

Il sig. *Dugald-Stewart* fu sedotto da' raziocinj di *Locke*; ma se egli avesse letto con attenzione i nuovi Saggi di *Leibnizio* contro del filosofo inglese, e fatto le riflessioni incontrastabili, che io ho in questo Capitolo presentate al lettore, avrebbe conosciuto il vizio de' raziocinj Lockiani, e l'utilità degli assiomi.

CAPO III.

Delle Conoscenze astratte dedotte.

§ 62. Dall'esame delle conoscenze primitive passiamo a quello delle conoscenze dedotte.

Siccome abbiamo distinto due specie di verità primitive; altre di esistenza e sperimentali, altre di ragione; così fa d' uopo distinguere due specie di verità dedotte; altre di esistenza, altre semplicemente astratte e razionali. Esiste qualche essere eterno, è una verità, come vedremo, dedotta di esistenza; tutti gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti, è una verità dedotta semplicemente razionale.

Le verità dedotte di esistenza suppongono l'applicazione delle verità razionali a' dati dell'esperienza:

perciò, per trattar la materia con metodo, io parlerò prima delle verità dedotte razionali, e poi delle verità dedotte di esistenza.

§ 63. Sulle verità dedotte razionali si presenta un arduo problema a risolvere. Si domanda qual'è la fecondità de' principj astratti? Se l'espressione generica di tutti gli assiomi è contenuta in queste due formole: *Ciò che è è: Ciò che è, non è ciò che non è;* in una parola, se essi si limitano ad affermare un'idea di sè stessa, o pure a negare un' idea di un'altra che la esclude, qual fecondità possono elleno avere? Le scienze matematiche, e tutte le scienze astratte sono forse una serie di proposizioni frivole? Una semplice traduzione di una proposizione in un'altra? Una serie di diverse espressioni della stessa idea? In questo caso la scienza umana non è forse tutta ne' vocaboli, non già nelle conoscenze? Il raziocinio e la dimostrazione non estendono dunque di un acino le nostre conoscenze?

Il signor *Degerando* propone questo problema così: « Le verità dedotte son elleno essenzialmente distinte dalle verità primitive? o pure non sono che queste stesse verità trasformate e riprodotte sotto un'altra espressione? Se elleno sono essenzialmente distinte, come avviene che una verità possa servir di principio ad un'altra, che non le è identica, e prestarle l'autorità di cui ella gode? Se le prime sono identiche alle seconde, in che le verità dedotte, e tutte le deduzioni possono estendere la sfera reale delle nostre conoscenze? Sono elleno allora altra cosa, che un cambiamento di linguaggio? Si è detto che il raziocinio è una serie di giudizj legati fra di essi; resta a sapere come i giudizj si legano, e qual è il principio di questo legame. È forse l'identità? Allora il raziocinio

aggiunge qualche cosa a ciò che noi sappiamo? Questo principio è forse diverso dall' identità? Allora qual' è egli mai (1)? »

§ 64. La dottrina ordinaria delle scuole si è, che una delle premesse del raziocinio dee contener la conseguenza, e l' altra dee far vedere che la conseguenza è contenuta nella premessa enunciata. Il signor *Dumarsais*, filosofo Lockiano, ha adottato, ed esposto così questa dottrina comune delle scuole: Come ogni giudizio, egli dice, suppone delle idee, similmente ogni raziocinio suppone de' giudizj. Il raziocinio consiste a dedurre, ad inferire, a tirar un giudizio da altri giudizj già conosciuti, o piuttosto a far vedere, che il giudizio di cui si tratta è già stato pronunciato di una maniera implicita, di modo che non più si tratta che di svilupparlo, e di farne vedere l' identità con qualche giudizio anteriore: questa operazione dello spirito, per la quale noi tiriamo un giudizio da altri giudizj, si appella *raziocinio*. Gli esseri particolari eccitano in noi delle idee *esemplari*, cioè a dire delle idee, che sono il modello delle impressioni che noi troviamo nel seguito, o simili, o differenti. Per esempio, il disco della luna, o qualche altro circolo particolare mi ha dato luogo di formarmi l' idea *esemplare*, o generale del circolo. Io ho dato un nome a questa idea astratta: io ho chiamato *circolo* ogni figura di cui le linee tirate dal centro alla circonferenza sono uguali. Così ogni figura, che mi richiama la stessa idea, sarà *circolo*. Ogni oggetto che eccita la stessa idea, è lo stesso per rapporto a quest' idea: tutto ciò che è rotondo, è rotondo. Un tal circolo in particolare ha le stesse proprietà di un altro circolo intanto che cir-

(1) *Degerando*, op. cit., lib. 5, c. 7.

colo . . . . Così la regola verace e fondamentale del raziocinio, o del sillogismo è, che il soggetto della conclusione sia compreso nell'estensione dell'idea generale, a cui si ha ricorso per tirarne la conclusione.

« Come nell'ordine fisico non si possono tirare da un corpo che le differenti materie che vi son contenute, similmente nell'ordine metafisico non si può dedurre un giudizio, o conseguenza da un altro giudizio che perchè questa conseguenza o giudizio è già stato pronunciato in altri termini, o, come si dice comunemente, perchè la maggiore, o proposizione generale contiene la conclusione, e la minore fa vedere che questa conclusione è contenuta nella maggiore. Così l'*identità* è il solo verace fondamento del sillogismo. La conclusione è, in altri termini, lo stesso giudizio che si è pronunciato nella maggiore, colla sola differenza, che la maggiore è più estesa e più generale che la conclusione (1). »

Supposta questa teorica, si domanda: Il raziocinio in che cosa è egli istruttivo? Se la conseguenza è contenuta in una delle premesse, e se queste premesse ne' primi raziocinj, non sono che assiomi, e perciò proposizioni identiche; che cosa io so di più dopo il raziocinio, che non sapeva pria di farlo? Se il raziocinio è istruttivo, si domanda, com' è egli istruttivo? Se non è istruttivo, a che fine ragionare? Tutte le scienze non si riducono forse, che ad un semplice giuoco di vocaboli? Ecco il problema che si propone da risolvere.

§ 65. I filosofi della scuola di *Locke* sono divisi su quest' oggetto, e non isciolgono il problema proposto. *Locke* rigetta come frivole tutte le proposizioni iden-

(1) *Dumarsais*, Logique, art. 7. c. 11.

tiche: egli vuole che la proposizione, per non esser frivola, affermi di un' idea un' altra idea che non sia in alcun modo in essa contenuta, ma che nondimeno sia una sua conseguenza necessaria. *Condillac*, al contrario, si è gettato nell' altra estremità: egli ammette in tutto il suo rigore il principio dell' *identità*. La dimostrazione per lui non è che una serie di proposizioni perfettamente identiche, e che non differiscono che per l'espressione. Egli riguarda solo come frivole le proposizioni identiche ne' termini, come, per esempio, il triangolo è triangolo. Niuna di queste due dottrine è soddisfacente: la prima, perchè resta da sapere in che modo un' idea, che non è identica con un' altra, nè in tutto, nè in parte, vale a dire, che non è nè identica, nè contenuta in un' altra, possa essere di quella affermata, o possa essere una sua conseguenza necessaria; la seconda, perchè non si comprende in qual modo la dimostrazione estenda la sfera delle nostre conoscenze.

Per trattare con quella chiarezza che merita un soggetto cotanto interessante, io esporrò prima i diversi pensamenti de' filosofi su di esso, ed io vi unirò poi il risultamento delle mie meditazioni. Incominciamo da *Locke*.

§ 66. L' analizzatore dell' intendimento umano, che ho citato, scrive così sull' oggetto che ci occupa: « Io credo poter assicurare arditamente, che vi sono delle proposizioni universali, che, sebbene certamente veraci, non ispandono alcun lume nell' intendimento, e non aggiungono nulla alla nostra conoscenza. Tali sono primieramente tutte le proposizioni puramente *identiche*. Si riconosce tosto e dalla prima veduta, che esse non racchiudono alcuna istruzione. Perchè allora che noi affermiamo lo stesso termine di sè stesso, sia

che esso non sia che un semplice suono, o che egli contenga qualche idea chiara e reale, una tale proposizione non c' insegna nulla, che ciò che noi dobbiamo conoscere certamente, sia che la formiamo noi stessi, o che altri ce la propongano . . . . Il più ignorante di tutti gli uomini può dare un milione di proposizioni, della verità delle quali egli può essere infallibilmente sicuro, senza essere pertanto istruito della menoma cosa per questo mezzo, come: *ciò che è anima, è anima,* cioè: *un' anima è un' anima*: *uno spirito è uno spirito, ecc.*: tutte proposizioni equivalenti a questa: *ciò che è è, ecc.*: che altro è ciò, se non giuocar coi vocaboli? . . . . Tutte queste proposizioni ed altre simili sono egualmente veraci, egualmente certe, ed egualmente evidenti per sè stesse; ma con tutto ciò non possono passare che per *proposizioni frivole,* se si viene a servirsene come principj d'istruzione, e ad appoggiarsi su di essi come mezzi per pervenire alla conoscenza. . . . L'istruzione consiste in qualche cosa di ben differente. Chiunque vuol entrare egli stesso, o far entrare gli altri nelle verità, che egli non conosce ancora, dee trovare delle idee medie, ed ordinarle l'una dopo l'altra in tal ordine che l'intendimento possa veder la convenienza o ripugnanza delle idee in quistione. Le proposizioni, che servono a ciò, sono veramente istruttive, ma elleno sono ben differenti da quelle, in cui si afferma lo stesso termine di sè stesso, per mezzo delle quali noi non possiamo giammai pervenire, nè far pervenire gli altri ad alcuna specie di conoscenza. In secondo luogo, un' altra specie di proposizioni frivole si è, quando una parte dell' idea complessa è affermata del nome del tutto, o, ciò che è la stessa cosa, quando si afferma una parte di una definizione di un vocabolo

definito. Tali sono tutte le proposizioni, in cui il genere è affermato della specie, ed in cui i termini più generali sono affermati di quelli che lo sono meno. Perchè, quale istruzione, qual conoscenza produce questa proposizione: *il piombo è un metallo*, nello spirito di un uomo, che conosce l'idea complessa, che il vocabolo *piombo* significa? Poichè tutte le idee semplici, che costituiscono l'idea complessa, che è significata dal vocabolo *metállo*, non sono altra cosa che ciò che egli comprendeva prima sotto il nome di *piombo*. Egli è ben vero che, a riguardo di un uomo che conosce la significazione del vocabolo *metallo*, e non già quella del vocabolo *piombo*, è più breve di spiegargli la significazione del vocabolo piombo, dicendogli che è un *metallo* (ciò che designa tutto insieme molte delle sue idee semplici), che di numerarle una ad una, dicendogli, che è un corpo molto pesante, fusibile, e malleabile.

« Egli è ancora un giuocar coi vocaboli l'affermare una delle idee, di cui è formata una idea complessa, come *ogni oro è fusibile*, perchè la fusibilità essendo una delle idee semplici, che compongono l'idea complessa, che il vocabolo *oro* significa; affermare del nome di *oro* ciò ch'è già compreso nella sua significazione ricevuta, che altro è mai se non giuocar co' suoni? »

§ 67. *Locke* chiama dunque frivole tutte le proposizioni identiche, tanto quelle in cui lo stesso termine è affermato di sè stesso, o in cui il termine del genere è affermato del termine specifico, che possono tutte chiamarsi proposizioni identiche ne' termini; e che consistono o nell'affermare un'idea di sè stessa, o nell'affermare un' idea parziale dell'idea complessa, in cui è compresa. Bene: s'interroghi dunque il me-

tafisico inglese quali sono elleno le proposizioni istruttive? È questo ciò ch'egli dee mostrarci. Ascoltiamo com'egli risponde a questo quesito: « Vi sono, così il signor *Locke*, due specie di proposizioni, di cui noi possiamo conoscere la verità con un'intiera certezza: l'una è di quelle proposizioni frivole, che hanno della certezza, ma una certezza puramente verbale, e che non apporta alcuna istruzione nello spirito. In secondo luogo noi possiamo conoscere la verità, e per questo mezzo esser certi delle proposizioni che affermano qualche cosa di un'altra, *ch' è una conseguenza necessaria della sua idea complessa, ma che non v' è mica racchiusa*, come, che l'angolo esteriore di ogni triangolo è più grande di qualunque degli angoli interiori opposti, perchè come questo rapporto dell'angolo esteriore ad uno degli angoli interiori opposti, non fa punto parte dell' idea complessa, ch'è significata pel vocabolo *triangolo*, ciò è una verità reale, che importa una conoscenza reale ed istruttiva . . . . In un vocabolo, io credo poter porre per una regola infallibile, che dove qualche cosa, che non è contenuta nell'idea, che un vocabolo significa, non è affermata, o negata; in questo caso i nostri pensieri sono unicamente attaccati a de' suoni, e non racchindono nè verità nè falsità reale (1). »

§ 68. Il filosofo inglese avrebbe dovuto spiegare, come avviene che un'idea che non è racchiusa in un' altra, possa affermarsi di quest' altra: egli dice che ciò può farsi perchè la seconda è una conseguenza necessaria della prima; ma per lo appunto, si cerca come l'idea B, che non è racchiusa nell'idea A, possa dirsi una conseguenza di A. Se fra le due idee A, e

(1) *Locke*, liv. 4, c. 8.

B non v' è alcun rapporto d' identità, lo spirito non si vede come possa legarle insieme.

Locke non ha dunque nulla adottato di soddisfacente sul problema proposto, ma di più egli s' inganna; e *Condillac* s' inganna ancora con lui, allorchè pretendono che tutte le proposizioni identiche ne' termini son frivole: queste proposizioni hanno un uso molto esteso nel raziocinio. Rechiamone un esempio. La geometria elementare dimostra, che ciascun angolo di un triangolo equilatero è il terzo di due angoli retti. Ora questa verità scende da due premesse incontrastabili: 1. Il triangolo equilatero ha tutti gli angoli eguali a due retti; 2. il triangolo equilatero ha tutti gli angoli eguali fra di loro. Or la prima premessa, bene analizzata, scende da due altre: 1. Ogni triangolo ha tutti gli angoli uguali a due retti; 2. Il triangolo equilatero è triangolo. Di fatto, il motivo per cui lo spirito afferma che il triangolo equilatero ha tutti gli angoli uguali a due retti si è per lo appunto, perchè ogni triangolo ha tutti gli angoli uguali a due retti, e che il triangolo equilatero è compreso sotto il genere di triangolo: ora questa seconda proposizione: Il triangolo equilatero è triangolo, è una proposizione identica ne' termini: le proposizioni identiche ne' termini, lungi dunque dall' esser frivole, hanno il loro uso nel raziocinio.

Io potrei moltiplicarne gli esempj a mio piacere, ma essi si presentano ben volentieri a chiunque conosce gli elementi delle matematiche, ed io penso che bisogna aver qualche conoscenza delle matematiche per conoscere a fondo la natura del raziocinio speculativo. *Leibnitz* e *Wolfio* hanno conosciuto l' uso delle proposizioni identiche ne' termini. Veggasi *Wolfio*, nella Logica, § 364.

Riguardo poi all'identità parziale o totale delle idee

noi abbiamo dimostrato di sopra nel Capitolo antecedente l' utilità degli assiomi. Il sistema di *Locke* è dunque falso sotto tutti i punti in cui si riguarda.

§ 69. Alcuni filosofi Lockiani si son gettati nella estremità opposta: eglino non han veduto nel raziocinio, che una differente espressione della stessa idea. Il celebre signor d'*Alembert* ha adottato questa dottrina nel Discurso sull'Enciclopedia, ma *Condillac* l' ha sviluppato in tutta l' estensione. Egli scrive così nel Capitolo I, dell'Arte di Ragionare: « Per ben ragionare, così egli, bisogna sapere esattamente cosa sia l'evidenza, e poterla riconoscere ad un segno che escluda assolutamente ogni sorta di dubbio. La proposizione è evidente per sè stessa, o è tale perchè è conseguenza evidente d'un'altra proposizione, la quale è di per sè stéssa evidente. È la proposizione per sè stessa evidente, quando colui che conosce il valore de' termini non può dubitare di ciò che con quella si afferma: tale è questa: *il tutto è uguale alle sue parti prese insieme*. Or perchè mai colui che conosce esattamente le idee che si attaccano alle diverse parole di questa proposizione, non può dubitare della sua evidenza? Perchè vede ch'ella è identica, e che non significa altro se non che il tutto è uguale a sè stesso. Se si dice: Il tutto è più grande di una delle sue parti, è anche questa una proposizione identica, poichè è lo stesso che il dire, che il tutto è più grande di ciò ch' è men grande di lui: l' identità dunque è il segno, al quale si riconosce che una proposizione è di per sè stessa evidente e si scorge l' identità, quando non può tradursi che in termini che tornino a questi: *lo stesso è lo stesso*. In conseguenza una proposizione di per sè evidente è quella di cui si scorge immediatamente l' identità ne' termini che l' enunciano.

« Di due proposizioni una è conseguenza evidente dell' altra quando dalla combinazione de' termini si vede che affermano la medesima cosa, vale a dire quando sono identiche. La dimostrazione dunque è una serie di proposizioni, in cui le medesime idee, passando dall' una all' altra, non differiscono, se non perchè sono diversamente enunciate, e l' evidenza di un raziocinio consiste unicamente nell' identità (1). »

§ 70. Premessa questa dottrina, si domanda: Allorchè partendo da un principio per sè stesso evidente, dopo una catena di proposizioni, ne deduco legittimamente un' ultima, fo io una verace scoperta, o pure non ne fo alcuna? Vale a dire, ho io una conoscenza di più, che non aveva pria di aver ragionato, pria di aver analizzato? Noi non possiamo, dice altrove *Condillac*, andare, che dal noto all' ignoto. Or come possiamo noi andare dall' uno all' altro? Ciò avviene, perchè l' ignoto si trova nel noto, ed egli non v' è se non perchè è la stessa cosa. Noi non possiamo passare da ciò che sappiamo a ciò che non sappiamo, che per la ragione, che ciò che non sappiamo è la stessa cosa di ciò che noi sappiamo (2). »

Se l' ignoto, io rispondo a *Condillac*, è lo stesso del noto, il cammino che si pretende che faccia lo spirito andando dal noto all' ignoto, non esiste affatto, poichè quest' ignoto è una chimera: se il punto da cui io parto è lo stesso di quello a cui giungo, io non fo alcun cammino, io resto immobile, ed il parlare di un passaggio da un punto ad un altro è un linguaggio visibilmente contraddittorio.

I più grandi ammiratori di *Condillac* hanno cono-

---

(1) *Condillac*, Art. de Raissonner, l. 1.

(2) Langue des calculs, l. P., c. 5.

sciuto questa contraddizione: « Che, dice il sig. *Destutt-Tracy*, si può pretendere che un' idea conosciuta, e un' idea incognita sono una stessa cosa per l' essere che pensa? Ma se ciò è così, fare una scoperta, è dunque nulla fare; trovare un rapporto fra due esseri, è dunque nulla apprendere; pronunziare, sentire un giudizio, è dunque nulla sentire. Egli v' ha di più: le idee non esistono che nel pensiere: un' idea incognita a colui che pensa non esiste realmente. Così, dire, che il noto e l' ignoto sono una stessa cosa, è dire che una cosa ch' esiste, ed una cosa che non esiste sono una stessa cosa (1). »

§ 71. *Condillac* segue: « Non si fanno dunque nella lingua de' calcoli che delle proposizioni identiche e per conseguenza frivole, si obbietterà forse? Io convengo che in questa lingua, come in tutte le altre, non si fanno che delle proposizioni identiche tutte le volte che le proposizioni son vere. Perchè avendo dimostrato, che ciò che non sappiamo è la stessa cosa di ciò che non sappiamo, è evidente che noi non possiamo fare che delle proposizioni identiche, allorchè passiamo da ciò che sappiamo a ciò che non sappiamo. Intanto per essere identica una proposizione non è mica frivola. Sei è sei è una proposizione insieme identica, e frivola. Ma osservate, che l' identità è nel medesimo tempo ne' termini, e nelle idee. *Or non è l' identità nelle idee che fa il frivolo*; *ella è l' identità ne' termini*. In effetto, non si può aver giammai bisogno di fare questa proposizione, *sei è sei*; ella non menerebbe a nulla, e la frivolezza, come si può aver avuto occasione di osservarlo, consiste a parlare per parlare senza oggetto, senza scopo, senza nulla dire.

(1) *Destutt-Tracy*, Logique, ch. I.

Egli non è lo stesso di quest' altra proposizione: *tre e tre fanno sei*. Ella è la somma di un' addizione. Si può dunque aver bisogno di farla, ed ella non è frivola, perchè l' identità è unicamente nelle idee. Per non aver distinto due indentità, l' una ne' vocaboli, l' altra nelle idee, si è supposto che ogni proposizione identica è frivola, poichè ogni proposizione identica ne' vocaboli è frivola in effetto, e non si è sospettato che una proposizione non potrebbe esser frivola allorchè l' identità non è che nelle idee. »

Egli è impossibile di salvar qui *Condillac* da una grossolana contraddizione. Questo filosofo aveva scritto nel Capitolo antecedente quanto segue: « *Non vi ha altro nelle idee astratte che nomi; poichè idee astratte e nomi generali sono al fondo la stessa cosa.* » Se le idee astratte sono la stessa cosa de' nomi generali, la doppia identità de' nomi e delle idee, che *Condillac* adduce nel Capitolo seguente, è evidentemente assurda. Se le idee astratte non sono altro che vocaboli, in vocaboli diversi non vi ha alcuna identità. Se le idee astratte non sono altro che nomi generali, il raziocinio astratto, che consiste in una serie di proposizioni diverse nell' espressioni, non riposa mica sull' identità, ma sulla diversità. Queste contraddizioni cotanto evidenti sono tanto maggiormente imperdonabili, in quanto che i due capitoli della lingua de' calcoli si seguono l' un l' altro immediatamente. Reca certamente molta pena ad uno scrittore tranquillo il dover rimproverar contraddizioni siffatte a pensatori cotanto celebri, ma la venerazione che si dee alla verità, esige dal Filosofo qualunque sagrifizio.

§ 72. Ma veniamo agli esempj con cui *Condillac* giustifica il suo principio: è utile di rapportarli con quelle osservazioni che si presenteranno al mio spi-

rito: essi son presi dalla geometria, dal calcolo, e dalla metafisica. Ecco quanto egli scrive riguardo alla geometria.

« Supponiamo, così egli, che si debba dimostrare questa proposizione: *la misura di ogni triangolo è il prodotto della sua altezza per la metà della base.* È certo che non si vede nei termini l'identità delle idee. Questa proposizione adunque non è per sè stessa evidente: bisogna dunque dimostrarla, bisogna far vedere ch' ella è conseguenza evidente di una proposizione evidente, o che è identica con una proposizione identica; bisogna far vedere che l' idea che io debbo formarmi della misura d' ogni triangolo è la stessa cosa dell' idea che debbo avere del prodotto dell' altezza d' ogni triangolo per la metà della sua base. Or misurare una superficie, o applicare successivamente sopra tutte le sue parti un' altra superficie di determinata grandezza, un piede quadrato, per esempio, è una medesima cosa. Qui l' identità è visibile al solo considerare i termini: questa proporzione è del numero di quelle che non hanno bisogno di dimostrazione; ma io non posso applicare immediatamente sopra una superficie triangolare un certo numero di superficie quadrate d' una stessa grandezza, e qui diventa necessaria la dimostrazione, vale a dire, fa d' uopo che con una serie di proposizioni identiche giunga a scoprire l' identità di questa proposizione: *la misura d' ogni triangolo è il prodotto della sua altezza per la metà della base.* Forse ciò vi parrà difficile a prima vista, e pure non v' è cosa più semplice. Vi farò innanzi a tutto osservare, che conoscere la misura di una grandezza, o conoscere il rapporto ch' ella ha con una grandezza, di cui è nota la misura, è la medesima cosa. Non v' è differenza, per

esempio, fra il sapere che una superficie ha un piede quadrato, ed il sapere ch'è la metà d'una superficie, la quale si sa avere due piedi quadrati. Dopo di ciò comprenderete agevolmente, che se troviamo una superficie, sulla quale possiamo applicare successivamente un dato numero di superficie quadrate d'una stessa grandezza, conosceremo la misura di un triangolo subito che scopriremo il rapporto della sua grandezza alla grandezza della superficie che abbiamo misurata.

« Prendiamo a questo effetto un rettangolo, vale a dire una superficie terminata da quattro linee perpendicolari. Voi vedete che lo potete considerare composto di molte piccole superficie della stessa grandezza, tutte ugualmente terminate da linee perpendicolari, e vedete ancora, che tutte queste piccole superficie, prese insieme, sono la stessa cosa che l'intiera superficie del rettangolo. Or non vi ha differenza tra il dividere un rettangolo in superficie quadrate della stessa grandezza, o applicar successivamente sopra tutte le sue parti una superficie di determinata grandezza: io dunque considero un rettangolo così diviso, e veggo che il numero de' piedi quadrati, che ha nell'altezza, si ripete tante volte quanti piedi vi sono nella lunghezza della sua base. Se sul primo piede della sua base ha esattamente tre piedi quadrati di altezza, ha esattamente ancora tre piedi quadrati sul secondo, sul terzo, e su tutti gli altri. Questa verità è visibile all'occhio, ma è facile provarla con proposizioni identiche. In fatti il rettangolo è una superficie, i cui quattro lati sono l'uno all'altro perpendicolari. In una superficie, i cui lati sono perpendicolari, i lati opposti sono paralleli, vale a dire, ugualmente distanti in tutti i punti opposti della loro lunghezza. Una superficie, i cui op-

posti lati sono ugualmente distanti in tutt' i punti opposti della loro lunghezza, ha la medesima altezza in tutta la lunghezza della sua base. Una superficie la quale ha la medesima altezza in tutta la lunghezza della sua base, ha tante volte lo stesso numero di piedi in altezza, quanti piedi in lunghezza ha la sua base. Tutte queste proposizioni sono identiche. Sono diverse maniere di dire: *il rettangolo è rettangolo*.

« La proposizione che abbiamo dimostrata, *misurare un rettangolo, è prendere il numero de' piedi che ha in altezza tante volte quanti piedi ha nella lunghezza della base,* è la stessa cosa che moltiplicare la sua altezza per la base; e questa è anche la stessa cosa che prendere il prodotto della sua altezza per la base. »

§ 73. Per isviluppare l' equivoco di *Condillac*, io prego il lettore di osservare che l'idea del genere non è perfettamente identica con quella della specie, poichè v' ha più nella specie, che nel genere, più nell'individuo, che nella specie: e perciò un uomo il quale ha l'idea generica di *animale*, può esser privo delle idee di molte specie di animali. Lo stato dunque della quistione è il seguente: Se si vuole che nel raziocinio si concluda dal genere alla specie, dalla specie all' individuo, allora si adotta la dottrina ordinaria delle scuole, e si riconosce nel raziocinio quella identità che il signor *Dumarsais* vi ha riconosciuto con tutti i logici (§ 62.) Ma in questo caso nella dimostrazione non v'è una sola idea che si trasforma sotto diverse espressioni, come pretende *Condillac*. Per assicurarci dunque se la dottrina di *Condillac* sia vera, o pure se non si dee recedere dalla dottrina comune, fa d' uopo esaminare, se nell' esempio da lui recato di sopra si trovi la stessa idea sotto le diverse espressioni.

Il rettangolo, dice *Condillac*, è una superficie i cui quattro lati sono l'uno all'altro perpendicolari. È questa per lo appunto la definizione del rettangolo. In una superficie i cui lati sono perpendicolari, i lati opposti sono paralleli. Osservate che l'idea dell'attributo di questa proposizione non è perfettamente identica coll'idea del soggetto. Egli è vero che in una superficie, i cui lati sono l'uno all'altro perpendicolari, i lati opposti son paralleli; ma è falso, che l'idea di una superficie, terminata da quattro linee scambievolmente perpendicolari, sia perfettamente identica con quella di una superficie, i cui lati opposti sono paralleli, essendo vero, che ogni rettangolo ha i lati opposti paralleli, ma non già, viceversa, che ogni figura, i cui lati opposti sono paralleli, è un rettangolo.

Ciò posto, si vede chiaro, che *Condillac* scende qui, senz'accorgersene, dal genere alla specie. Egli non può dire, che in una superficie, i cui lati sono perpendicolari, i lati opposti sono paralleli, se non in virtù della proprietà generale delle parallele: se due linee sono tagliate da una terza, e gli angoli interni posti dalla stessa parte son eguali a due retti, le dette linee son parallele: il caso in cui la secante è perpendicolare alle due linee, è compreso sotto questo caso generale. Il raziocinio dunque di *Condillac*, bene sviluppato, secondo i principj della geometria, è il seguente: Ogni quadrilatero, in cui gli angoli interni, posti dalla stessa parte, sono eguali a due retti, ha i lati opposti paralleli, ma il rettangolo è un quadrilatero in cui gli angoli interni, posti dalla stessa parte, sono uguali a due retti: in ogni rettangolo dunque i lati opposti sono paralleli.

§ 74. *Condillac* continua così: « Questa proposizione: La misura di un rettangolo è il prodotto della

sua altezza per la base, è un principio, dal quale bisogna partire per una serie di proposizioni sempre identiche fino a questa conclusione: *la misura di ogni triangolo è il prodotto della sua altezza, per la metà della sua base.* Ma ho di già osservato, ch'essendoci nota la misura del rettangolo, scopriremo la misura del triangolo quando sapremo il rapporto dell'una di queste figure all'altra, poichè non v'è differenza tra conoscere una grandezza, e sapere il suo rapporto ad una grandezza conosciuta. Un rettangolo diviso per la sua diagonale presenta due triangoli, le cui superficie prese insieme sono eguali alla sua. Or, dire che queste due superficie sono eguali a quella del rettangolo, è lo stesso che dire, che i due triangoli sono stati formati nel rettangolo dalla diagonale, che lo divide in due. Osserverete di più, che questi due triangoli son eguali in superficie. L'estensione di una superficie è disegnata dalle linee che la determinano, e dagli angoli formati da quelle linee. In conseguenza quando si dice: *due superficie sono eguali;* e quando si dice, *due superficie sono terminate da linee eguali che formano gli stessi angoli,* è una stessa proposizione espressa in due maniere. *Le superficie dunque di due triangoli sono eguali, e i lati di questi triangoli sono eguali, e formano gli stessi angoli, sono ancora due proporzioni identiche.* »

§ 75. Qui *Condillac* commette un errore contro le prime verità della geometria. Egli dice: queste due proposizioni: 1. *Le superficie di due triangoli sono eguali*; 2. *I lati di questi triangoli sono eguali, e formano gli stessi angoli;* sono due proposizioni identiche. Or questa asserzione è assolutamente falsa, e contraria alle prime verità geometriche. Due triangoli che hanno una stessa base, o basi uguali, e sono

racchiusi fra le stesse parallele, sono eguali fra di essi, ancorchè l' uno sia rettangolo, e l' altro obliquangolo. *Condillac* commette sempre lo stesso equivoco fondamentale, di confondere il genere colla specie.

Condillac segue così: « I due triangoli che contiene un rettangolo, diviso per la sua diagonale, hanno dunque due superficie eguali, se i loro lati sono eguali, e se formano gli stessi angoli. »

Condillac scende anche qui senz' accorgersene dal generale al particolare. Egli dice, due triangoli che hanno tutt' i lati uguali, e tutti gli angoli uguali, sono uguali, ma i due triangoli formati nella diagonale di un rettangolo hanno queste condizioni: essi son dunque uguali. Io osservo di passaggio che la proposizione, nel modo espresso da *Condillac*, si allontana dal rigore geometrico, non essendo necessaria la condizione dell' eguaglianza degli angoli, poichè segue dall' eguaglianza de' lati.

§ 76. *Condillac* chiude così la sua dimostrazione: « Dire che i due triangoli sono così racchiusi in un rettangolo è la stessa cosa, che se si dicesse, che hanno un lato comune nella diagonale del rettangolo, e che hanno ancora la medesima base e la medesima altezza formando lo stesso angolo; vale a dire, che hanno i tre lati eguali, ed una superficie eguale, o, più brevemente, che sono in tutto eguali; ma dire che sono in tutto eguali è dire, che ciascun di loro due è col rettangolo nel rapporto della metà al suo tutto: proposizione la quale è traduzione di questa: *il rettangolo è diviso in due triangoli eguali*: or dire che un triangolo è con un rettangolo, che ha la medesima base, e la medesima altezza, nel rapporto della metà al suo tutto, è dire, che la misura di questo triangolo è la metà della misura di quel rettangolo,

sono, per li termini stessi, due proposizioni identiche. Ma noi abbiam veduto, che la misura del rettangolo è il prodotto dell'altezza per la base. Questa proposizione dunque: *la misura del triangolo è la metà della misura del rettangolo*, sarà identica con quest'altra: *la misura del triangolo è la metà del prodotto dell'altezza per la base*; ovvero, come si dice ordinariamente, è *il prodotto dell'altezza per la metà della base.* »

Su di ciò che ho riferito in questo §, presento al lettore la seguente osservazione. *Condillac* scrive: « *Dire che i due* triangoli sono così racchiusi in un rettangolo, è la stessa cosa che se si dicesse, che hanno un lato comune nella diagonale del rettangolo, e che hanno ancora la medesima base e la medesima altezza, formando lo stesso angolo. » Or io domando a *Condillac*, perchè è egli vero ciò? Lo è per lo appunto, perchè in ogni parallelogrammo i lati e gli angoli opposti sono uguali: la proposizione enunciata da *Condillac* è dunque una conseguenza d'una proposizione più generale, e lo spirito anche qui scende dal generale al particolare, dal genere alla specie.

§ 77. Il principale oggetto dell'opera di *Condillac*, intitolata *lingua de' calcoli*, è di dimostrare questa asserzione, *che l'arte di ragionare*, non è che l'arte *di parlare*, *e che il cammino che conduce di scoperta in iscoperta non è che una serie di espressioni identiche perfettamente*, vale a dire di diverse espressioni di una stessa idea. Nella scienza del calcolo l'apparenza sembra confermar questo sentimento. Per innalzare le grandezze a potenza bisogna moltiplicarle: una potenza non è dunque, concludesi, diversa da un prodotto. La moltiplicazione poi non è che un'*addizione*, e l'addizione non è che la nume-

razione. Ma questo linguaggio non è esatto. Egli è vero, che ogni potenza è un prodotto, ma è falso che ogni prodotto è una potenza: cinque moltiplicato per due fa dieci, e questo prodotto non è la potenza di alcun numero. Rettifichiamo dunque le nostre espressioni, ed osserviamo la classificazione delle nostre idee. Ogni quantità moltiplicata per un'altra è un prodotto; ogni quantità, moltiplicata una o più volte per sè stessa, è una potenza. La nozione di prodotto è dunque una nozione generica, la nozione di *potenza* è una nozione specifica: nella seconda v' ha una determinazione di più che nella prima. Si richiede, cioè, che i fattori sieno gli stessi, laddove nella prima si prescinde da questa determinazione. Di più, l'idea di addizione è un'idea più generale di quella di moltiplicazione, poichè la moltiplicazione richiede, che i numeri da sommarsi non sieno che l'istesso numero ripetuto: così ogni moltiplicazione è una addizione, ma non già ogni addizione è una moltiplicazione: l'idea dunque di addizione è più generale di quella di moltiplicazione; quella di moltiplicazione è più generale di quella d'innalzare a potenza; la numerazione poi non è, che la definizione di ciascun numero. Il 2 è 1 ed 1, il 3 è 2 ed 1, e così seguitando. Siccome dunque nella scienza del calcolo non si possono conoscere le regole della moltiplicazione, e dell'innalzare a potenza, se pria non si conoscono quelle dall'addizione, così la strada che percorre lo spirito in questa scienza è quella di passare da una nozione più semplice e più generale, a quella che lo è meno; e così lo spirito non passa da una denominazione ad un'altra, se non perchè passa da un'idea ad un'altra più complessa della prima, componendo le sue nozioni più semplici. Questa osservazione è della più alta importanza: ella fa cono-

scere la subordinazione delle nostre nozioni e delle nostre conoscenze, nelle scienze astratte. Da quanto ho detto si vede chiaro, che l'errore di *Condillac* è stato dal non aver osservato, che non tutte le proposizioni sono convertibili; cosa che bisogna necessariamente ammettere nella supposizione di *Condillac*, che in una dimostrazione non v' ha che una sola idea sotto diverse espressioni.

§ 78. Il sig. Dugald-Stewart scrive: « Io sono molto inclinato a credere, che la maggior parte degli scrittori, che hanno stabilito, che l' evidenza matematica si risolve nella percezione dell' identità, avevano in veduta la dottrina dell' eguaglianza delle figure, e che eglino si sono ingannati, servendosi de' vocaboli *d' indentità* e di *eguaglianza* come di termini perfettamente sinonimi, ciocchè non si accorda in alcun modo, nè per l' espressione nè pel fatto stesso, con una sana logica. Allora che si afferma, per esempio, che l' aja di un cerchio è uguale a quella di un triangolo, che ha la circonferenza per base, ed il raggio per altezza, alcuno sarebbe forse in diritto di concluderne, che il rapporto percepito fra queste due figure può essere espresso dalla formola A=A, e non sarebbe forse un evidente paralogismo d'inferire da questa proposizione, che il triangolo ed il circolo sono una sola e medesima cosa?

Io son sorpreso certamente, che il filosofo citato abbia potuto produrre, contro di una dottrina incontrastabile, una sì frivola obbiezione. Non fu la considerazione dell' eguaglianza delle figure, che indusse il gran *Leibnizio* e tanti altri sommi uomini a pensare, che l' evidenza matematica si risolve nella percezione dell'identità; ma fu la considerazione del fondamento delle verità necessarie. Allora che io enuncio una proposizione affermativa, o il predicato si può to-

gliere senza distruggere il soggetto, o non si può togliere senza distruggere il soggetto: nel primo caso la proposizione non si può riguardare come necessaria; nel secondo è necessaria: ma il dire, che, togliendo il predicato, si distrugge il soggetto, è lo stesso che dire, che il predicato o è l'intero soggetto, o uno de' suoi elementi; il che è dire, che la proposizione ha una identità perfetta, o parziale. Se il sig. *Dugald-Stewart* avesse meditato sul fondamento delle verità necessarie, avrebbe evitato molti errori importanti, che si trovano nella sua filosofia. L'obbiezione poi che egli tira del rapporto di eguaglianza fra l'aja di un circolo, e quella di un triangolo, è molto frivola; si sa che la seguente proposizione non è convertibile: *tutte le quantità che combaciano sono eguali*, poichè non può dirsi, che tutte le quantità uguali combaciano: si sa che due triangoli possono essere uguali, ed intanto essere uno rettangolo ed un altro obliquangolo. Ma ciò distrugge forse la dottrina, che l'evidenza matematica consiste nell'identità? Allora che si dice, che le aje di due figure sono uguali non si dice forse, che esse racchiudono uno stesso numero di volte la stessa misura, ed il racchiudere uno stesso numero della stessa misura non è forse un'identità? Se l'eguaglianza delle quantità non consiste nell'identità del numero di una misura identica, in che altra cosa potrà ella mai consistere? L'identità in una cosa implica forse l'identità in altre cose? Non possono due figure paragonarsi sotto diversi rapporti? Non possono essere identiche nelle aje, e differenti nel perimetro e ne' rapporti delle diverse parti del perimetro fra di esse? Il filosofo citato continua così: « Per evitare di essere accusato di snaturare un'opinione, che io ho bisogno di confutare, io la consegnerò qui ne' termini

stessi di un autore, che ne ha fatto il soggetto di una dissertazione particolare. »

« *Tutte le proposizioni de' matematici sono identiche, e possono rappresentarsi con questa formola A=A. Esse sono verità identiche, espresse sotto forme diverse: sono esse lo stesso principio di contraddizione, enunciato ed implicato di differenti maniere; perchè, in ultima analisi, tutte le proposizioni di questo genere sono contenute in questo principio. Secondo l' estensione della nostra intelligenza, si osserva una differenza nella serie più o meno lunga de' ragionamenti per mezzo di cui queste proposizioni si rimenano al principio primitivo per risolversi. Così la proposizione 2+2=4 si traduce di seguito in questa: 1+1+1+1=1+1+1+1, cioè: lo stesso è lo stesso; e, propriamente parlando, essa dovrebbe essere enunciata così: se avviene, che esistono quattro esseri, allora quattro esseri esistono; perchè l' esistenza non è che ipotetica per i geometri. Da ciò nasce una certezza completa per colui che considera questi ragionamenti, perchè egli osserva l' identità di queste idee, e questa evidenza è ciò che forza immediatamente l' assenso che si chiama geometrico o matematico. Nel resto, non è mica questa una proprietà particolare alle matematiche, perchè essa nasce dalla percezione dell' identità; e questa percezione può ancora aver luogo quando le idee, di cui ci occupiamo, non avessero mica l' estensione per oggetto* (1). »

---

(1) Estratto di una dissertazione impressa a Berlino nell' anno 1764, e citata dal D. Beattie nel suo Saggio su la Verità. (p. 221, 2. ediz.).

La dottrina contenuta nel pezzo rapportato dal sig. *Dugald-Stewart* è esatta: intanto egli scrive contro della stessa quanto segue: « In questo passo io non farò che una sola osservazione: essa è che l'Autore confonde due cose essenzialmente differenti, la natura delle verità che sono gli oggetti di una scienza, e la natura dell'evidenza per la quale sono stabilite queste verità. Accordiamo un momento, che tutte le proposizioni matematiche possono essere rappresentate dalla formola A=A. Egli non segue affatto perciò, che tutti i passi dal ragionamento, che menano a questa conclusione, sieno proposizioni della stessa natura, e che, per sentire tutta la forza di una dimostrazione matematica, basta di esser convinto di questa massima, che ogni cosa può essere affermata con verità di sè stessa, o, in altri termini, che lo stesso è lo stesso. Una lettera scritta in cifre, e l'interpretazione di questa lettera fatta da un esperto, potrebbero a questo conto essere considerate a tutti i riguardi come una sola e medesima cosa. In fatto, esse non fanno che una nella stessa maniera in cui uno de' membri di un'equazione non fa che uno coll'altro. Ma se ne può forse conchiudere che tutta l'evidenza, su di cui si appoggia l'arte di discifrare, si risolve nella percezione dell'identità? »

Confesso, che non ritrovo un ragionare più vizioso di quello che ho rapportato. Ogni dimostrazione matematica è una serie di proposizioni: ciascuna di queste proposizioni o è un assioma, ed una proposizione per sè stessa evidente, o è una verità antecedentemente dimostrata. Ma tanto gli assiomi, le proposizioni per sè stesse evidenti, che le conclusioni matematiche sono verità identiche: la dimostrazione matematica è dunque interamente appoggiata su l'identità.

Da ciò nondimeno non segue affatto, che, conoscendo il solo principio d'identità o di contraddizione, sia questa sola conoscenza sufficiente a formare una dimostrazione matematica. Per vedere immediatamente l'identità fra due idee, bisogna aver queste idee: a ciò conducono le definizioni.

Inoltre i rapporti fra le nostre idee non si conoscono sempre immediatamente; perciò è necessario il raziocinio, o sia la comparazione mediata. Fa d'uopo dunque avere le idee, indi paragonarle nel modo necessario a scoprirne le relazioni, per potere avere le verità identiche della matematica.

Dal potersi un pensiere esprimere in due differenti modi nello stesso linguaggio, o in modi diversi di linguaggi diversi, si può mai concludere, che le verità ideali della matematica non consistono nella percezione della relazione d'identità o di diversità fra le nostre idee?

Il filosofo citato continua così: « Si può inoltre domandare se è esatto il dire ancora di questa semplice equazione $2+2=4$, che essa può essere rappresentata dalla formola $A=A$. L'una è una proposizione che afferma il valore eguale di due espressioni differenti; affermazione, che in mille circostanze può essere un oggetto della più alta importanza; l'altra è interamente insignificante e frivola, e non vi è supposizione, che possa mostrarne la menoma applicazione pratica. »

Il sig. *Dugald-Stewart* prende qui varj abbagli: non si confonda l'espressione di un'idea coll'idea stessa: in questa equazione $2+2=4$, l'espressione $2+2$ è diversa dall'espressione 4; ma l'una e l'altra espressione è l'espressione di una stessa idea; e noi conosciamo che è la stessa idea perchè possiamo so-

stituire a $2+2$ questa espressione $1+1+1+1$, ed a 4, la stessa espressione $1+1+1+1$; e vedendo l'identità dell'espressioni ravversiamo la stessa idea sotto le prime espressioni. Egli basta per tale oggetto porre mente alle definizioni de' numeri 2, 3 e 4, 4 è $3+1$. Ciò posto, pel principio d'identità io posso sostituire la definizione al definito, e viceversa. Io dunque ragiono così: 2 è $1+1$; sostituisco al definito 2, nel primo membro dell'equazione proposta, la sua definizione, ed avrò $1+1+1+1=4$; sostituisco nel secondo membro al definito 4 la sua definizione, ed avrò $1+1+1+1=3+1$. Continuo a sostituire nel secondo membro al definito 3 la sua definizione, ed avrò $1+1+1+=2+1+1$. Finalmente faccio nello stesso membro un'altra sostituzione, sostituendo al definito 2 la sua definizione, ed avrò, in ultimo risultamento: $1+1+1+1$.

L'equazione dunque $2+2=4$ è esattamente rappresentata dalla formola $A=A$, ed il sig. *Dugald-Stewart* s'inganna negandolo. Più l'espressione $1+1+1+1=1+1+1+1$, essendomi servita di mezzo per riconoscere, che $2+2$ è $=4$; le proposizioni identiche ne' termini, rappresentate dalla formola $A=A$, sono de' mezzi analitici nella matematica, ed il signor *Dugald-Stewart* s'inganna riguardandole come frivole.

Lo stesso filosofo continua così: « Che si figuri la proposizione $A=A$ considerata come la rappresentazione di una formola simile a quella del binomio di *Newton!* quando essa si applica all'equazione $2+2=4$, a cui l'espressione sì semplice e sì familiare dà quasi l'evidenza di un assioma, il paradosso non può affatto sembrare di una stravaganza così manifesta; ma nell'altro caso, egli sembra quasi impossibile di attaccarvi alcun senso.

È una proposizione identica quella che stabilisce, che il quadrato di un binomio, come $a+b$, è composto de' quadrati de' due membri, e del doppio prodotto de' membri stessi l'uno per l'altro. Il quadrato di $a+b$ è il prodotto di $a+b$ per $a+b$ per la definizione del quadrato. Il prodotto di $a+b$ per $a+b$ è uguale al prodotto di $a+b$ per $a +$ il prodotto di $a+b$ per b. È questa una illazione che deriva dall' applicazione della definizione di prodotto a questo caso particolare, ed è perciò una proposizione identica colle premesse, in cui è racchiusa. Ora il prodotto di $a+b$ per a è a^2+ab, ed il prodotto di $a+b$ per b è $a+b^2$; e queste proposizioni sono illazioni delle applicazioni della definizione di prodotto a questi casi particolari, e sono perciò proposizioni identiche colle premesse da cui derivano. La quantità poi $a^2+2ab+b^2$ è l'insieme, il tutto, le cui parti sono a^2, ab, b^2: ab è una proposizione identica. Il dire dunque: il quadrato di $a+b$ è $a^2+2ab+b^2$ è una proposizione identica; l' identità nondimeno non si percepisce immediatamente, ma mediatamente, cioè mediante il raziocinio.

« Io, dice il signor *Dugald-Stewart*, non sarei stato tanto lungo nel combattere questa teorica di *Leibnitz* su l'evidenza matematica, se non avessi osservato fra i logici di questi ultimi tempi, principalmente fra i discepoli di *Condillac*, una disposizione crescente ad estenderla a tutte le differenti sorte di evidenze, che risultano dall'impiego variato della nostra facoltà di ragionare. »

Condillac ha commesso varj errori nella sua dottrina su l'identità, che si osserva nel raziocinio: 1.° Egli ha riguardato il raziocinio come una serie di differenti espressioni di una stessa idea; il che è falso;

poichè spesso si conclude dall' universale al particolare, dal genere alla spezie; 2.º Egli ha riguardato le proposizioni identiche ne' termini come frivole, ed io ho dimostrato, e dimostrerò ancora più innanzi, che queste proposizioni sono molte volte de' mezzi analitici d' invenzione; 3.º *Condillac* ha insegnato, che tutte le proposizioni sono identiche; il che è un errore di somma importanza; poichè distrugge la differenza fra le verità necessarie e contingenti.

§ 79. La dottrina del signor *Wolfio* sull' oggetto che ci occupa è la seguente: « Fra le proprietà costanti che sono nelle cose, alcune son determinate da altre proprietà, di modo che se queste son nella cosa, quelle debbono ancora esservi: altre proprietà sono primitive, indipendenti, e compossibili, e sono le proprietà determinanti di tutte le altre. Così nel triangolo il perimetro costa necessariamente di tre linee, ed in esso vi sono insieme tre angoli. Che tre linee concorrano a terminare uno spazio, è una cosa possibile; ma non segue però, che, data una linea, o date due linee, sia determinata la terza; ma essa, salva la grandezza delle altre due, può esser variamente determinata; e nella specie, potendo essere e retta, e curva; e nella grandezza ancora. La terza linea non accede dunque necessariamente alle altre due, ma può determinarsi in varj modi; per esempio se il triangolo sarà rettilineo, è necessario solamente che due linee prese insieme sieno maggiori della terza. Date nondimeno tre linee colle quali si dee chiudere lo spazio, sono insieme determinati gli angoli, cioè le scambievoli inclinazioni di queste linee ne' punti del concorso. Non già, viceversa, dati i tre angoli in un triangolo rettilineo sono determinati gli stessi lati, ma è solamente determinata la ragione che passa fra i lati. Nel trian-

golo vi sono dunque alcune cose primitive, che non dipendono l'una dall'altra, ma che possono consistere insieme; ve ne sono inoltre alcune altre, le quali sono determinate dalle prime in modo, che se si pongono le note, o le proprietà determinanti, debbonsi ancora porre le note, o le proprietà determinate. Quelle note caratteristiche costanti, che sono primitive, e che non si determinano scambievolmente, io le appello *essenziali;* quelle note costanti poi, che son determinate dagli essenziali, io le chiamo *attributi.* Gli essenziali del triangolo rettilineo sono tre linee rette, che concorrono ne' loro estremi, due delle quali sieno maggiori della terza. Una figura determinata da tre linee dee necessariamente avere tre angoli, e, date le linee, gli angoli sono insieme determinati. Il numero ternario degli angoli è dunque un attributo del triangolo.

« Gli attributi che son determinati per tutti gli essenziali, si dicono proprietà *essenziali*, o *attributi proprj.* Gli attributi poi che son determinati per alcuni essenziali chiamansi *attributi comuni*, o *proprietà comuni.* Nel triangolo rettilineo la ragione dell'eguaglianza de' tre angoli a due retti è determinata pel numero de' lati, e per la specie delle linee, e perciò per tutti gli essenziali del triangolo rettilineo. L'eguaglianza perciò de' tre angoli di un triangolo rettilineo a due retti è una *proprietà essenziale*, o *attributo proprio* del triangolo rettilineo; ma il numero ternario degli angoli è determinato dal numero ternario de' lati senza riguardo alla specie delle linee, e perciò è un attributo comune (1).

---

(1) *Wolfio,* Logica, p. 1, § 63, 64, 65, 66.

« La definizione, segue il signor *Wolfio*, può farsi o per gli essenziali, o per gli attributi. *Il triangolo rettilineo è una superficie piana terminata da' tre linee rette*: ecco una definizione fatta per gli essenziali. *Il pentagono è una figura piana*, che può dividersi per mezzo delle diagonali tirate dall'istesso angolo in tre triangoli: ecco una definizione per mezzo degli attributi (1). »

Per enunciare i predicati del soggetto della proposizione è necessario, pria di tutto, avere una nozione del soggetto: or questa ci viene somministrata dalla definizione: perciò dice il signor *Wolfio*: « I predicati assoluti si enunciano del soggetto sotto la condizione della definizione: in conseguenza se il soggetto è definito per gli essenziali, gli attributi proprj si enunciano sotto la condizione di alcuni essenziali, gli attributi comuni sotto la condizione di alcuni essenziali. È un attributo proprio del triangolo rettilineo la ragione dupla di tutti i suoi angoli all'angolo retto. Ciò si enuncia del triangolo rettilineo perchè è terminato da tre linee rette: ora il numero ternario de' lati, e la specie delle linee rette sono le determinazioni essenziali di questo triangolo. Il triangolo rettilineo ha tre angoli. Qui si afferma del triangolo rettilineo un suo attributo comune; egli ha tre angoli, perchè ha tre lati: ora il numero ternario de' lati è uno degli essenziali del triangolo rettilineo, che gli è comune con qualsivoglia triangolo curvilineo e mistilineo.

« Se il soggetto è definito per gli attributi, allora gli essenziali si enunciano del soggetto per gli attributi. È un attributo del parallelogrammo l'esser divisibile per mezzo della diagonale in due triangoli uguali. Gli

(1) C. IV, § 180, 181, 182.

essenziali, che determinano questa figura sono il numero quaternario de' lati, ed il parallelismo de' lati opposti. Se voi dunque definite il parallelogrammo così: Una figura piana, divisibile in due triangoli uguali per mezzo della diagonale, e dopo affermate: *Il parallelogrammo ha i lati opposti paralleli;* il parallelismo de' lati si afferma del parallelogrammo, per la sua divisibilità in due triangoli uguali per mezzo della diagonale (1). »

§ 80. Supposta la dottrina Wolfiana: se si domanda, in che cosa il raziocinio è egli istruttivo? Si risponde facilmente, che il raziocinio c' istruisce menandoci dalla nozione del soggetto per gli essenziali alla conoscenza de' suoi attributi, o pure dalla nozione del soggetto per i suoi attributi alla conoscenza de' suoi essenziali.

Se si domanda di nuovo, se lo spirito nel raziocinio astratto lavóra su di un fondamento diverso dal principio di contraddizione, si risponde ancora facilmente, che tutti i raziocinj si risolvono, in ultima analisi, nel principio di contraddizione, e che questo principio è il solo fondamento di ogni dimostrazione. Di fatto se gli essenziali sono le note determinanti degli attributi, allorchè voi ponete gli essenziali, dovete porre gli attributi, poichè altrimenti gli essenziali sono note determinanti e non sono note determinanti, il che è assurdo. Similmente se voi ponete gli attributi, ponete gli essenziali, poichè altrimenti gli attributi sarebbero note determinate dagli essenziali, e non sarebbero determinate dagli essenziali: il che è ugualmente assurdo.

Il lettore comprende da sè stesso, che noi qui siamo nel piano ideale della ragione. L' essenze di cui parliamo sono quelle create dallo spirito, e non già le es-

---

(2) P. I, § 219 e seg.

senze degli esseri esistenti, che ci sono ignote: perciò gli esempj addotti delle matematiche fanno al proposito, poichè non trattiamo al presente che del raziocinio astratto: l'essenza del triangolo mi è perfettamente nota perchè è formata da me.

Ma questa dottrina Wolfiana non mi sembra intieramente esatta. Io non veggo nell'esempio addotto del triangolo rettilineo quella distinzione fra gli essenziali e gli attributi, che il signor *Wolfio* cerca di stabilire. Gli essenziali del triangolo rettilineo, dicesi, sono tre linee rette: io lo nego; e dico che posso benissimo concepire tre linee rette senza concepire alcun triangolo, concependo siffatte linee come separate l'una dall'altra. Per concepire il triangolo rettilineo mi è necessario concepire, che tre linee rette concorrano insieme a chiudere uno spazio. Quest'idea di concorso è un elemento necessario dell'idea del triangolo: perciò il numero ternario degli angoli rettilinei è un essenziale del triangolo rettilineo. Ma, dice il signor *Wolfio*, determinata la grandezza de'lati del triangolo rettilineo, sono determinati gli angoli; ma non già viceversa. Gli essenziali del triangolo sono tre linee, ed il concorso insieme di queste linee per chiudere uno spazio. Ponendo tre linee determinate non si ha ancora un triangolo; è necessario aggiungere, che queste tre linee concorrono insieme a chiudere uno spazio: ora il porre che tre linee determinate debbano concorrere a chiudere uno spazio, o sia porre il concorso di ciascuna linea determinata colle due altre linee determinate, è porre tre angoli determinati. Il triangolo dunque in questo caso è determinato, perchè son determinati tutti i suoi essenziali. Al contrario, porre solamente tre angoli determinati, è determinare un solo degli essenziali del triangolo: in conseguenza non si ha ancora

un triangolo determinato. Non mi sembra dunque bene stabilita dal signor *Wolfio* la distinzione fra gli essenziali e gli attributi; e perciò la dottrina esposta pare che manchi di fondamento.

§ 81. Se lo spirito non avesse che idee isolate, il raziocinio sarebbe inutile; ma egli ha la facoltà di paragonare queste idee, e di scovrirne i loro rapporti: ogni rapporto distinto è per lo spirito una conoscenza distinta. Il rapporto di un triangolo ad un triangolo non è lo stesso che il rapporto di un triangolo ad un parallelogrammo; il raziocinio c'istruisce facendoci conoscere quei rapporti delle nostre idee, che non si possono conoscere immediatamente. In ciò il raziocinio lavora sul fondamento del principio di contraddizione. Se io non potessi parlare che del triangolo in sè, io non potrei dire altro, se non che il triangolo è triangolo; ma allorchè io paragono fra di loro le diverse parti del triangolo, come ancora un triangolo con un altro, e con un'altra figura, io allora scovro diversi rapporti, e perciò passo da conoscenza in conoscenza, dal noto all'ignoto. Se si vuole intender per *essenziali* i diversi elementi di un'idea complessa astratta, e per *attributi* i diversi rapporti, sia di questi elementi fra di essi, sia dell'idea totale con altre idee, in questo caso non può negarsi la distinzione fra gli essenziali e gli attributi, e questa distinzione è poggiata sulle matematiche, e fa conoscere la fecondità del raziocinio nelle scienze astratte. I matematici, di fatto alcune volte definiscono per questi diversi rapporti.

È facile vedere che i rapporti nascono dalle essenze delle cose, o, per dir meglio, ch'essi nascono nel raziocinio astratto dalla natura delle nostre idee. È impossibile aver l'idea del triangolo e del parallelogram-

mo, e non vedere il rapporto di queste figure, allorchè sono convenientemente paragonate.

Queste due proposizioni: *I triangoli costituiti su basi eguali e fra le stesse parallele sono uguali fra di essi. Se un triangolo ed un parallelogrammo son costituiti su basi uguali, e fra le stesse parallele, sarà il triangolo la metà del parallelogrammo:* queste proposizioni, io dico, non sono identiche l'una all'altra: la prima scovre il rapporto fra un dato triangolo, ed un altro dato triangolo; la seconda scovre il rapporto fra un dato triangolo ed un dato parallelogrammo: or questi due rapporti son distinti nel nostro pensiere, e perciò formano due conoscenze distinte. Non si può dire, che in queste proposizioni non si faccia altro che dire: *Il triangolo è triangolo*: *Il parallelogrammo è parallelogrammo,* poichè queste proposizioni identiche non indicano alcun rapporto fra due figure distinte. Il raziocinio dunque è istruttivo, ed estende effettivamente la sfera delle nostre conoscenze, in quanto che ci scovre i diversi rapporti delle nostre diverse idee.

Il 4 è 4: il 4 è la metà di 8: queste due proposizioni non sono perfettamente identiche. La prima non sorte fuori dell'idea del 4, la seconda mi fa conoscere il rapporto del 4 ad 8, o, per dir meglio, la seconda mi dà l'idea di 4 come paragonato ad 8: or l'idea di 4 come paragonato ad 8 è identica coll'idea della metà di 8: questo rapporto non sorte dunque dall'identità, e per conseguenza è poggiato sul principio di contraddizione. Ma lo spirito non conosce immediatamente tutt' i rapporti delle nostre idee, perciò è necessario il raziocinio. Il raziocinio dunque ci scovre le relazioni, o le proprietà relative delle nostre idee, e senza allontanarsi dal principio di contraddizione o d'identità, è un fonte inesausto di conoscenze.

L'arduo problema proposto mi sembra risoluto. Si domanda: In che cosa il raziocinio è istruttivo? Rispondo: Egli serve a farci scovrire quei rapporti diversi delle nostre idee, che non possiamo immediatamente conoscere. Un' idea può restare l'istessa nell'atto che noi scovriamo i suoi diversi rapporti colle altre idee da essa distinte. Si domanda in secondo luogo: Il raziocinio s' allontana nel suo lavoro dal principio di contraddizione? Rispondo: Niente affatto: il raziocinio mi fa scovrire che cosa è un' idea nel suo paragone ad un' altra. Tutti i teoremi matematici non sono che verità di rapporto.

§ 82. *Locke* e *Condillac* hanno rigettato come frivole le proposizioni identiche ne' termini: io con *Leibnitz* e con *Wolfio* ho conosciuto la loro utilità, e l'ho invincibilmente stabilita. *Condillac* ha riguardato la dimostrazione come una serie di diverse espressioni della stessa idea: io ho confutato questo paradosso, e fatto vedere in un modo senza replica, che nel raziocinio astratto, lo spirito scende spesso dal genere alla specie, dal generale al particolare.

L'errore di *Condillac* è stato di credere universale ciò che si verifica molte volte. I logici hanno notato l'uso delle proposizioni equipollenti, o sia delle proposizioni identiche nel senso. La sostituzione delle espressioni identiche nel senso è di una utilità molto estesa nella scienza del calcolo: essa è uno de' mezzi analitici che conducono alla scoverta della verità. Io ne reco un esempio facile, e lo prendo da *Condillac*, aggiungendovi alcune osservazioni. Questo filosofo nel Capitolo X della I Parte della Lingua de'Calcoli, scrive così: « Dimostriamo d'una maniera generale, che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi è la stessa della somma de' mezzi. Ne' due membri di

una proporzione aritmetica, la ragione può essere considerata come l'eccesso del più gran numero sul più piccolo, o come la differenza dell'uno all'altro. Perchè qui i vocaboli, *eccesso*, *differenza*, *ragione*, significano nel fondo la stessa cosa. Or se dal più grande si toglie l'eccesso, o se si aggiunge questo eccesso al più piccolo, i due numeri nell'uno e nell'altro caso saranno eguali, o lo stesso numero. Questa proposizione è evidente a chiunque conosce il valore de' termini. Ella nol sarà meno, se al vocabolo *eccesso* si sostituisce quello di *differenza*, ch'è il termine proprio quando si parla di ragioni aritmetiche. Certamente non si ha bisogno di dimostrare, che di due numeri il piccolo, più la differenza, è uguale al grande, e che il grande, meno la differenza, è uguale al piccolo. Al presente si possono distinguere due casi: o l'antecedente è più grande del conseguente, o il conseguente è più grande dell'antecedente. Se l'antecedente è più grande, il primo termine, meno la differenza, sarà lo stesso del secondo, ed il terzo, meno la differenza, sarà lo stesso del quarto. Se l'antecedente è più piccolo, il primo termine, più la differenza, sarà lo stesso che il secondo, ed il terzo, più la differenza, sarà lo stesso che il quarto. In fine per racchiudere queste due proposizioni in una, noi diremo che in ogni proporzione aritmetica, il primo termine, più o meno la differenza, è lo stesso che il secondo, e che il terzo, più o meno la differenza, è lo stesso che il quarto. Noi possiamo sostituire al quarto termine il terzo, più o meno la differenza; ed allora noi avremo per la somma degli estremi, il *primo più il terzo, più o meno la differenza*. Noi possiamo ugualmente sostituire al secondo il primo, più o meno la differenza; ed allora noi avremo per la somma dei mezzi, *il primo, più o meno la differenza, più il terzo.*

Or queste due somme sono evidentemente uguali, o la stessa, poichè l'identità si mostra ancora per sino nei vocaboli. »

Io arresto per un momento *Condillac*. Io gli dico: Se qui l'identità si mostra per sino ne' vocaboli, è falso, che le proposizioni identiche ne' termini sieno frivole. Nella scienza del calcolo è molto frequente l'uso di siffatte proposizioni.

L'esempio addotto fa vedere chiaramente, che la sostituzione di un'espressione ad un'altra equivalente, o identica nel senso, conduce più volte a scovrire la verità. L'algebra ne somministra moltissimi esempj.

§ 83. Il signor *Destutt-Tracy* pretende doversi abbandonare la dottrina comune delle scuole sul raziocinio.

Egli scrive così su quest'oggetto: « In un giudizio è il soggetto che comprende l'attributo, ed in una serie di giudizj, i differenti attributi comprendono successivamente quello che li segue. Volendo pingere questo effetto di una maniera che cada sotto i sensi, io ho detto, che ciò rassomiglia a quelle scatole, nelle quali aprendole, se ne trova un' altra più piccola; in questa una terza, nella terza una quarta, e così successivamente sino all'ultima. Quest'immagine è esatta; ma io credo che sarebbe ancora più giusto di paragonare la successione de' nostri giudizj, che costituisce un raziocinio a quei tubi de' cannocchiali, che sono racchiusi gli uni negli altri, e che si tirano successivamente in maniera che tutte le volte, che se ne fa sortire uno da dentro di quello che lo copriva, egli ne diviene una continuazione, ed il tubo si allunga altrettanto. Poichè ciascuna volta che si pronuncia un nuovo giudizio di un' idea, cioè, ciascuna volta che si vede ch'ella racchiude un'altra idea, che non si era

ancora pria osservata, questa diviene un novello elemento, che è aggiunto a quei che componevano già la prima, e che ne aumenta il numero.

« Si dee dunque, secondo me, rappresentarsi ciascuna delle idee che sono nelle nostre teste, come un piccolo gruppo d'ideè elementari, riunite insieme da giudizj primitivi, dal quale, col mezzo di tutti i giudizj posteriori, che noi pronunciamo, sortono continuamente delle irradiazioni simili a quei tubi che si allungano. Questo piccolo gruppo, sebbene conserva tuttora lo stesso nome, cambia incessantemente di figura e di volume.

« Egli è facile di provare direttamente, che tutti i sillogismi possibili si riducono a de'*soriti*, e che quando son convincenti, nol sono se non perchè son soriti: in effetto la prima delle quattro figure de' sillogismi, quella che con ragione si appella figura diretta, è la base ed il principio dell'esattezza delle tre altre. Or questa figura diretta è puramente ed unicamente un sorite, che potrebbe avere dieci termini consecutivi così bene che tre. Ogni sillogismo dunque è virtualmente un sorite, di cui il più sovente si ha occultato male a proposito la forma; ciò che ha il doppio inconveniente di fare ignorare il principio della sua esattezza e di limitarlo necessariamente a tre termini, mentre sarebbe sovente vantaggioso di dargliene un maggior numero, a fine di farvi entrare molti mezzi termini invece di uno.

« Dall'altra parte, se si conviene che l'esattezza di ogni giudizio consiste in ciò che il soggetto racchiude l'attributo, e l'esattezza di ogni raziocinio in ciò che il primo soggetto racchiude l'ultimo attributo, bisogna convenire che ogni raziocinio giusto si riduce ad un sorite, perchè il sorite è precisamente una serie di giu-

dizj, di cui l'attributo diventa il soggetto del giudizio seguente, di maniera che l'ultimo attributo può diventare l'attributo del primo soggetto: ciò è dire la stessa cosa di due maniere differenti (1). »

§ 84. La dottrina esposta è direttamente contraria alla dottrina comune. I logici comunemente insegnano, che tutt'i modi di ragionare si riducono al sillogismo, e che nel sorite molti sillogismi si contraggono in uno. Il signor *Dumarsais*, filosofo Lockiano, scrive così: « Ne' discorsi oratorj, e nelle conversazioni familiari non si fa uso esplicitamente del sillogismo: sarebbe questa una maniera di parlare troppo dura e troppo secca; ma il sillogismo è sempre espresso, o racchiuso in ogni raziocinio. Gli oratori prendono ciascuna proposizione in particolare, la distendono, la amplificano pria di venire alla conclusione. Per esempio, il logico dirà: Tutto il mondo è obbligato di onorare i re: Luigi XV è re: tutto il mondo dunque è obbligato di onorarlo. L'oratore si distenderà su ciascuna proposizione: egli farà vedere, che le leggi naturali, divine ed umane, che la pietà, la religione, obbligano i sudditi di onorare i re. In seguito egli passerà alla seconda proposizione: egli ammirerà la grandezza, la potenza, la moderazione, la bontà di Luigi XV, la vasta estensione del suo genio, ecc. Infine egli concluderà che i suoi sudditi debbono amarlo come loro padre, riverirlo come loro padrone, ed onorarlo come colui che tiene il luogo di Dio stesso sulla terra. L'orazione di *Cicerone* per la difesa di *Milone* non è che un sillogismo lavorato nel modo oratorio. Un logico avrebbe detto semplicemente, ch'egli è permesso di uccider colui che ci tende degli agguati; che *Clodio*

(1) *Destutt-Tracy*, Logique, c. I, VIII.

ha teso degli agguati a *Milone*: è stato dunque permesso a *Milone* di uccider *Clodio*. *Cicerone* distende da principio la prima proposizione: egli la prova col dritto naturale, col dritto delle genti, cogli esempj, ecc. Egli scende in seguito alla seconda proposizione: egli esamina l'equipaggio, la serie e tutte le circostanze del viaggio di *Clodio*; ed egli fa vedere che *Clodio* voleva eseguire il progetto di assassinar *Milone*; donde conclude che *Milone* non era punto colpevole di aver usato del dritto che dà la necessità di una legittima difesa.

« L'entimema è un sillogismo imperfetto nell'espressione. Si dà ordinariamente per esempio questo verso: *Io posso salvarti, non posso io forse perderti?* Il sillogismo sarebbe: È più facile di perdere qualcheduno, che di salvarlo: or io ti ho salvato: posso dunque perderti (1). »

Riguardo al sorite il signor *Wolfio* ne dimostra il fondamento così: « Se ogni A è B, ogni B è C, ogni C è D, ogni D è E, e così di seguito; dico che ogni A è E, poichè: 1.° Ogni B è C, per ipotesi; ma ogni A è B, anche per ipotesi: ogni A è dunque C; 2.° Ogni C è D per ipotesi, ma ogni A è C, pel numero 1.°: ogni A è dunque D. 3.° Ogni D è E, per ipotesi, ma ogni A è D, numero 2.°: ogni A è dunque E. Segue dalla dimostrazione della proposizione precedente, che il *sorite* può risolversi in tanti sillogismi quanti mezzi termini vi sono (2). »

§ 85. Per risolvere la quistione proposta analizzerò in un modo mio proprio l'atto intellettuale, che chia-

(1) *Dumarsais*, Logique, art. 14, 15.
(2) Logica, I. P., § 466, 467 e 468.

masi *raziocinio*. Io spero che i pensatori troveranno quest' analisi soddisfacente.

Il raziocinio, dicono i logici, consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizj antecedenti. Ma come un giudizio può esser dedotto da altri giudizj? Ecco ciò che conviene attentamente esaminare. Un giudizio costa di un soggetto e di un predicato. Se il giudizio dedotto avesse perfettamente lo stesso soggetto, e lo stesso predicato di un altro giudizio, da cui si pretende che sia dedotto, allora il giudizio dedotto sarebbe perfettamente lo stesso del giudizio principale, e non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna. Se il giudizio dedotto avesse il soggetto ed il predicato intieramente diversi da quei del giudizio principio, allora sarebbero questi due giudizj intieramente diversi l'uno dall'altro, e non potrebbe ancora esservi luogo a deduzione alcuna. È necessario dunque che vi sia un' identità o nei predicati o nei soggetti de' due giudizj di cui parliamo. Supponiamo il primo caso, cioè che il giudizio dedotto abbia lo stesso predicato del giudizio principio. Uno stesso predicato suppone una certa identità ne' soggetti: v' ha dunque identità ne' soggetti del giudizio principio e del giudizio dedotto; ma non potendo essere, per quel che si è detto, perfettamente identici, rimane che vi sia fra questi soggetti quell'identità che passa fra la specie ed il genere, fra la specie e l'individuo, o pure che i due soggetti sieno lo stesso soggetto riguardato sotto due aspetti: esaminiamo il primo caso.

Se uno de'due soggetti dee essere o genere o specie, e l'altro o specie di questo genere, o individuo di questa specie, resta a vedere quale de' due soggetti, se quello del giudizio principio, o pure quello del giudizio dedotto, debba essere più universale: non può essere

quello del giudizio dedotto, poichè non si può concludere dall'individuo alla specie, dalla specie al genere; ma si può ben concludere dal genere alla specie, dalla specie all'individuo. Abbiamo dunque in questo caso bisogno, pel raziocinio, di un giudizio principio, il quale abbia un soggetto più universale del soggetto del giudizio dedotto, ed il quale abbia lo stesso predicato. Ma, di più, nel giudizio dedotto noi affermiamo del soggetto lo stesso predicato del giudizio principio per l'identità che passa fra i due soggetti, perchè il soggetto del giudizio principio comprende nella sua estensione il soggetto del giudizio dedotto, che val quanto dire, perchè il soggetto del giudizio dedotto è una specie o un individuo del genere, o della specie indicati dal soggetto del giudizio principio. Vi bisogna dunque in tal caso nel raziocinio un giudizio che dichiari ciò, vale a dire, che dichiari, che il soggetto del giudizio dedotto è uno de' soggetti compresi nell'estensione del soggetto del giudizio principio.

Da ciò segue: 1.° Che in questo caso vi bisognano nel raziocinio tre giudizj: il giudizio *principio*, il giudizio *dichiarante o applicativo*, ed il giudizio *dedotto*; 2.° Che in questo caso si conclude dal generale al particolare, non già viceversa.

§ 86. Nel caso in cui il giudizio *principio*, ed il giudizio dedotto hanno l'istesso predicato, ed i loro soggetti sono l'istesso soggetto riguardato sotto due aspetti, in questo caso, dico, o il soggetto de'due giudizj è un individuo, o pure è un soggetto specifico, o generico.

Nel caso in cui è un' individuo, come in questo raziocinio: *l'autore della Teodicea è l'inventore del calcolo differenziale: Leibnitz è l'autore della Teodicea: egli è dunque l'autore del calcolo differenziale*. In questo caso, io dico, oltre del giudizio prin-

cipio è inoltre necessario un altro giudizio che dichiari l' identità de' due soggetti; ed il raziocinio ancora in questo caso custa di tre giudizj.

Wolfio pretende che la maggiore del sillogismo recato equivaglia ad una proposizione universale, potendosi esprimere in questo modo: *chiunque è autore della Teodicea, è inventore del calcolo differenziale*: che che ne sia di ciò, basta l'aver notato questo caso: del resto, mi sembra che nel raziocinio astratto questo caso non accada giammai, poichè nelle scienze pure e razionali, come sarebbero la geometria, l'algebra, ed altre simili, non si parla mica d' individui, ma di specie e di generi.

Osservo inoltre, che ciò che costituisce un giudizio universale non è tanto l' estensione del soggetto, che il rapporto necessario fra il soggetto ed il predicato. Questa proposizione: *l'infinito è immutabile*, dee considerarsi come universale, quantunque in buona filosofia non vi possa essere che un solo infinito. Nel caso poi in cui il soggetto de' due giudizj, cioè del giudizio principio, e del giudizio dedotto, sia o genere o specie, il raziocinio costa anche di tre giudizj, poichè si richiede sempre un giudizio che dimostri l' identità dei due soggetti. *Il triangolo equilatero ha tutti gli angoli eguali a due retti. Il triangolo equiangolo è triangolo equilatero. Il triangolo equiangolo ha dunque tutti gli angoli uguali a due retti.* Questo raziocinio costa, come si vede, di tre giudizj, ed il secondo è destinato ad affermare l' identità de' soggetti del primo e del terzo giudizio.

Osservate, che sebbene in questo raziocinio tutte le proposizioni sono ugualmente universali, pure se voi siete obbligato di dimostrare la prima proposizione, dovete rimontare ad una proposizione più universale,

quale è questa: *ogni triangolo ha tutti gli angoli uguali a due retti.* « Come il raziocinio astratto, dice il dotto *Degerando*, cominciando dalle verità intuitive, non può cominciare ancora che dalle idee semplicissime, e le nozioni generali essendo le più semplici, per la sola ragione che sono astratte e distaccate, il raziocinio speculativo dovrà discendere dal genere alla specie, dalla specie all'individuo, e seguire per conseguenza un cammino inverso all'acquistamento delle nostre idee (1). »

§ 87. Esaminiamo adesso l'altro caso, vale a dire quello in cui il giudizio principio, ed il giudizio dedotto abbiano lo stesso soggetto, ed un distinto predicato. Se fra i due predicati non vi è alcun rapporto, allora i due giudizj restano indipendenti, e non vi è luogo a deduzione: è necessario dunque, che vi sia un rapporto fra i due predicati, vale a dire è necessario che l'uno possa enunciarsi dell'altro. *Il triangolo equilatero è triangolo. Il triangolo ha tutti gli angoli uguali a due retti. Il triangolo equilatero ha dunque tutti gli angoli uguali a due retti.* Questa proposizione: *il triangolo ha tutti gli angoli uguali a due retti*, mette un nesso, un rapporto di convenienza fra il predicato della prima e della terza proposizione: qui abbiamo dunque anche bisogno di tre giudizj.

Lo stesso avviene se il soggetto del giudizio principio è predicato nel giudizio dedotto, o pure se il predicato del primo è soggetto nel secondo. Nel primo caso è necessario un giudizio che metta un rapporto fra il soggetto del giudizio dedotto, ed il predicato del principio. *Il triangolo è una figura trilatera. Ogni*

(1) Op. cit., l. III, c. VII.

figura che ha tre angoli è trilatera. Ogni figura che ha tre angoli è dunque un triangolo.

Nel secondo caso è necessario un giudizio che metta un rapporto fra il predicato del giudizio dedotto ed il soggetto del giudizio principio. *Ogni figura trilatera è triangolo; ogni figura trilatera ha tre angoli: il triangolo ha dunque tre angoli.*

L'uso delle *conseguenze immediate*, di cui parlano i logici, non è opposto alla tesi che difendo. Allorchè dalla verità di una proposizione io deduco la verità della sua identica, è necessario che io vegga l'identità che passa fra le due proposizioni. Similmente allorchè dalla verità di una proposizione io deduco la falsità della sua contraddittoria, è necessario che io vegga esser l'una contraddittoria all'altra. La conseguenza immediata è un entimema di un sillogismo ipotetico, in cui la premessa che si tace contiene una conseguenza di un principio logico. Per esempio: *il sole illumina la terra; la terra è dunque illuminata dal sole.* Quest' entimema è una conseguenza immediata; poichè il sillogismo ipotetico sarebbe: *se il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole; ma il sole illumina, ecc.* Ora la premessa taciuta è la conseguenza in questo sillogismo: *Ammessa una delle proposizioni equipollenti si dee ammettere l'altra. Le due proposizioni: il sole illumina la terra: la terra è illuminata dal sole sono equipollenti: dunque ammessa una si dee ammetter l'altra.* I tre giudizj possono non esser espressi colle parole; possono ancora esser fatti con una rapidità incredibile: in qualunque caso, entrano necessariamente nell'atto intellettuale appellato raziocinio.

§ 88. L'analisi che ho fatto del raziocinio è molto importante. Io ho creduto esser questo il vero

mezzo d'illuminarmi, e di dileguare qualunque dubbio. Quest'analisi fa conoscere: 1.° Che nel raziocinio astratto si conclude dall'universale al particolare, non già viceversa; 2.° Che tutte le proposizioni possono essere ugualmente universali.

I logici hanno comunemente scritto, che il fondamento del raziocinio era il detto *de omni et nullo*: cioè a dire, che la legge generale del raziocinio era la seguente:

1.° A cui conviene il genere o la specie, convengono gli attributi di questo genere e di questa specie, e ripugnano gli attributi ripugnanti a questo genere ed a questa specie.

2.° A cui conviene la definizione, conviene il definito, ed a cui conviene il definito conviene la definizione.

3.° A cui non conviene la definizione non conviene il definito; e viceversa.

L'Autore celebre dell'Arte di Pensare scrive: «Quando vuol provarsi una proposizione la cui verità non apparisce evidentemente, sembra che il tutto consista nel trovare una proposizione più nota che la confermi, e che per questa ragione può dirsi proposizion contenente. Ma perchè questa non può contener l'altra espressamente e ne' termini medesimi, perchè, se ciò fosse, non vi sarebbe tra esse verun divario, e però a nulla servirebbe per renderla più chiara; è forza, che siavi ancora un' altra proposizione, la quale dimostri, che quella, che abbiam chiamata *contenente*, contien veramente quella che vuolsi provare. E questa può chiamarsi *applicativa*.

« Ne'sillogismi affermativi, qualunque delle due può chiamarsi contenente, perchè entrambe in qualche modo contengono la conclusione, e scambievolmente

servono a far conoscere, che l'altra la contiene. Tuttavia, la maggiore quasi sempre essendo la più generale, comunemente si considera come la proposizione contenente, e la minore come l'applicativa.

« In quanto a' sillogismi negativi, perchè vi è una sola proposizione negativa, e la negazione propriamente includesi solo nella negazione, però sembra, doversi prender sempre la proposizion negativa per la contenente, e l'affermativa solo per l'applicativa, o la maggiore, sia la negativa, o siane la minore (Parte III, cap. X.) »

Le regole enunciate sono esatte, ma fa d'uopo osservare, che vi possono essere de' raziocinj in cui tutte e tre le proposizioni sieno ugualmente universali, come nell'esempio recato di sopra: *Il tiangolo equilatero ha tutti gli angoli eguali a due retti. Il triangolo equiangolo è triangolo equilatero. Il triangolo equiangolo ha dunque tutti gli angoli uguali a due retti.* Sembra che i logici non abbiano avuto espressamente presente il caso enunciato, nello stabilire le regole che abbiamo esposto, ove par che suppongano, che la conclusione è meno universale di una delle premesse che dee contenerla. Comunque la cosa fosse, senza pretendere di derogare in menoma parte alla verità ed esattezza delle regole logiche enunciate, avendo io fatto l'analisi di cui ho parlato nel raziocinio, ho conosciuto il principio universale, che spiega tutti i raziocinj legittimi: questo principio è il seguente: *In ogni raziocinio vi dee sempre essere un termine comune, perfettamente identico nell' idea, fra la proposizione che serve di principio, e la conclusione; e vi dee essere ancora una proposizione che faccia vedere l' identità, o parziale o perfetta, fra gli altri due termini del principio e della conclusione.*

Per evitar l'equivoco io chiamo *principio* quella proposizione, da cui parte lo spirito per dedurre, sia questa quella che i logici chiamano comunemente *maggiore,* sia quella che chiamano *minore.*

Io chiamò *identità parziale* quella che passa fra il genere e la specie, fra la specie e l'individuo. L'identità perfetta ha luogo quando lo stesso soggetto è riguardato sotto due aspetti: *triangolo equilatero, triangolo equiangolo.*

§ 89. È facile il far vedere, che tutte le regole dei logici possono dedursi dal principio da me stabilito. Se nel raziocinio una delle premesse è destinata a far vedere l'identità o parziale o perfetta fra i termini diversi del principio e della conclusione, segue necessariamente che, nel raziocinio una delle premesse dee sempre essere affermativa, e che in conseguenza non si può concludere da due proposizioni negative.

Inoltre se il principio è una proposizione negativa, vi ha un rapporto di ripugnanza fra il termine comune al principio ed alla conclusione, e l'altro termine del principo; ma questo termine è identico, o in tutto o in parte, coll'altro termine della conclusione: nella conclusione dunque il termine comune ripugna all' altro termine, il che val quanto dire, che se una delle premesse è negativa, la conclusione dee esser negativa ancora.

Se nel raziocinio v' ha un termine comune fra il principio e la conclusione, i termini che compongono queste due proposizioni possono essere rappresentati da **A**, **B**, **A**, **C**; ma l'altra premessa è destinata ad enunciare l'identità fra **B** e **C**: il raziocinio non può dunque costare di più di tre termini, ed il termine medio, cioè il termine comune alle due premesse, non può entrare nella conclusione.

Se il raziocinio non può costare più di tre termini, il termine medio non può esser preso due volte particolarmente, perchè allora indicar potrebbe due parti differenti di un medesimo tutto, ed il raziocinio costerebbe di quattro termini: *una certa figura è triangolo. Una certa figura è quadrato.* Da queste due premesse non si può nulla concludere.

Da ciò segue, che da due premesse particolari non si può nulla concludere.

Io non continuo a dedurre altre regole, poichè ognuno può farlo da sè, e ciò è sufficiente all'oggetto che ho in veduta.

§ 90. Premessa questa teorica incontrastabile sul raziocinio, è facile il conoscere, che il sorite non è che un compendio di sillogismi, e che non è il sillogismo della prima figura che sia un sorite, come pretende il signor *Destutt-Tracy;* ma al contrario.

Prendiamo per esempio il presente sorite:

Ogni triangolo equilatero è triangolo equiangolo. Ogni triangolo equiangolo è un triangolo, che ha ciascun angolo uguale ad un terzo della somma di tutti i suoi angoli. Un triangolo che ha ciascun angolo uguale ad un terzo della somma di tutti i suoi angoli, è un triangolo che ha ciascun angolo uguale ad un terzo di due angoli retti. Un triangolo che ha ciascun angolo uguale ad un terzo di due angoli retti, è un triangolo che ha ciascun angolo uguale a 60°. Ogni triangolo equilatero ha dunque ciascun angolo uguale a 60°.

Esaminiamo questa dimostrazione. Domando: 1.°, perchè ogni triangolo equilatero ha ciascun angolo uguale a 60°? Si risponderà, perchè ha ciascun angolo uguale ad un terzo di due retti: l'ultima proposizione del sorite scende dunque da queste due premesse: 1.° il triangolo equilatero è un triangolo che ha ciascun

angolo uguale ad un terzo di due retti; 2°. Un triangolo che ha ciascun angolo eguale ad un terzo di due retti, è un triangolo che ha ciascun angolo uguale a 60°.

Questa proposizione è dunque la conseguenza di un sillogismo. Domando di nuovo, perchè il triangolo equilatero è un triangolo che ha ciascun angolo uguale ad un terzo di due retti? E trovo che questa proposizione scende anche da due altre proposizioni, le quali sono: 1.° Il triangolo equilatero è un triangolo che ha ciascun angolo uguale ad un terzo della somma di tutti i suoi angoli; 2.° Un triangolo che ha ciascun angolo uguale ad un terzo della somma di tutti i suoi angoli è un triangolo che ha ciascun angolo uguale ad un terzo di due angoli retti.

La proposizione in quistione è dunque la conseguenza di un sillogismo.

Domando finalmente perchè il triangolo equilatero è un triangolo che ha ciascun angolo uguale ad un terzo della somma di tutt'i suoi angoli? E veggo che questa proposizione scende dalle due seguenti: 1. Il triangolo equilatero è un triangolo equiangolo; 2. il triangolo equiangolo è un triangolo che ha ciascun angolo uguale ad un terzo della somma di tutt'i suoi angoli.

Il sorite enunciato dunque si risolve necessariamente in tre sillogismi. Il sorite è dunque una maniera compendiosa di esprimere più raziocinj: esso si risolve in tanti sollogismi quante proposizioni tramezzano fra la prima e l'ultima. La forma esterna che prende il raziocinio può esser varia. Ma il raziocinio come atto intellettuale costa necessariamente di tre giudizj, e di tre idee.

§ 91. Il signor *Destutt-Tracy* oppone quanto segue alla dottrina sillogistica: « In ogni giudizio, così egli, in ogni proposizione non v'ha, sotto il rapporto dell'estensione, nè grande nè piccolo termine; poichè

subito che due idee son comparate, l'idea la più generale, quella che è più suscettibile della più grande estensione (l'attributo), è per tal riguardo ristretta alla estensione che comporta la più particolare, la meno estesa (il soggetto). In questa frase: L'uomo è un'animale, il termine *animale* è ristretto a significare un animale della specie dell'uomo, egli è limitato alla estensione specifica del vocabolo *uomo*. Ciò significa l'uomo è un animale della specie dell'uomo, e non mica della specie del cane, del gatto, del lupo, ecc. Così, sotto questo rapporto dell'estensione, i due termini non sono più grandi l'uno dell'altro. Essi sono tuttora e necessariamente uguali. »

Tutto ciò si confessa da' partigiani della dottrina sillogistica. Nell'Arte di Pensare si leggono i tre seguenti assiomi: « 1. L'attributo nella proposizione affermativa è unito al soggetto, secondo tutta l'estensione che il soggetto ha nella proposizione. 2. L'attributo di una proposizione affermativa non è affermato secondo tutta l'estension sua, s'ella è in sè stessa maggiore di quella del soggetto. 3. L'estension dell'attributo è ristretta da quella del soggetto, di maniera che quella significa quella sola parte dell'estension sua, che conviene al soggetto (1). »

Ma questi assiomi fanno appunto vedere, che l'attributo può, assolutamente parlando, avere una maggiore estensione del soggetto. Su questo fondamento si è chiamato l'attributo il *termine maggiore*, il soggetto il *termine minore*.

Il signor *Destutt-Tracy* prosegue così: « Sotto quella della comprensione, al contrario, è tuttora l'idea più particolare che racchiude l'idea più generale. È essa che contiene il più gran numero d'idee com-

(1) Art de Penser., p. 2, c. 17.

ponenti, e che conta fra i suoi elementi quei che sono stati lasciati nell'idea più generale. »

Il signor d'*Alembert* ha bene sciolto l'equivoco dell'espressione: *un' idea racchiusa in un' altra*, che forma l'imbarazzo dell'illustre ideologista. « Egli bisogna (così il signor d'*Alembert*) spiegar bene ciò che s'intende qui pel vocabolo *racchiuso*, a cagion dell'equivoco che può risultarne. Perchè io posso dire che l'idea di *pietra è racchiusa in quella di marmo*, in questo senso, che tosto che io ho l'idea del *marmo*, io ho quella della *pietra*, di cui il marmo forma una delle specie; ed io posso dire ancora, che l'idea di *marmo è racchiusa in quella di pietra*, in questo senso che l'idea di *pietra* è più generale di quella di *marmo*, che non è che una specie, di cui *pietra* è il genere. Così queste due maniere di parlare, sì differenti in apparenza, ed ancora opposte, significano pertanto nel fondo la stessa cosa; ma egli è necessario, per evitare ogni abuso di vocaboli, spiegare il senso rigoroso che si attacca all'una o all'altra di queste espressioni. Supponiamo dunque due idee, che si vogliono paragonare fra di esse, e che noi per distinguerle chiameremo A. e B. Noi diremo che l'idea *A è racchiusa nell'idea B*, allorchè l'idea B è una sequela necessaria dell'idea A, in maniera che l'idea A produca necessariamente l'idea B. In questo senso l'idea di *marmo* è racchiusa in quella di *pietra*; perchè non si saprebbe aver l'idea di *marmo* senz'aver quella di *pietra*. Ma nel senso, che diamo qui al vocabolo *racchiudere*, l'idea di *pietra* non è racchiusa in quella di *marmo*, perchè si può aver l'idea di *pietra* senza aver quella di *marmo* (1). »

---

(1) *Tracy*, Discours préliminaire dans la Logique. Art de

Ma che che ne sia di ciò, noi non moveremo certamente una lite di vocaboli al signor *Destutt-Tracy;* noi lo lasceremo in libertà di chiamare, se gli piace, *maggior termine* il segno della idea più particolare, e *minor termine*, il segno della idea più universale. Io non ho fatto uso, nello stabilire il mio principio, di siffatte denominazioni perchè non ne ho avuto di bisogno.

§ 92. L'ideologista, che ho citato, segue così le sue obbiezioni: « Nella gerarchia delle proposizioni bisogna tuttora incominciare da quelle più particolari: in esse si trova per lo appunto la sorgente della verità delle altre. Non è perchè tutti gli uomini sono degli esseri che parlano, che Giacomo è un essere che parla; o perchè tutti gli esseri che parlano, tutti gli uomini sono degli animali, che un tal essere parlante, un tale uomo è un animale. Egli è tutt'al contrario: Giacomo è un essere parlante perchè si vede, e si ode parlare; in un vocabolo, perchè è provato col fatto, che l'idea di essere un essere parlante è una delle idee che gli convengono, che compongono l'idea totale del suo individuo: e quest'essere parlante è un animale perchè nell'idea di essere un essere parlante è compresa l'idea di essere un esser animato, un amimale. »

Questa obbiezione, mel perdoni l'illustre ideologista, è molto frivola e non degna di lui. Egli confonde qui due specie di proposizioni universali: quelle che sono per lo spirito *a posteriori*, e quelle che lo spirito vede *a priori*: questo empirismo grossolano è stato invincibilmente distrutto nel Capitolo antecedente, e non mi par possibile che un pensatore di

---

penser, p. 2, c. 17. *D'Alembert*, Eclaircissemens sur les élémens de philosophie, § 5.

buona fede possa adottarlo. Il signor *Destutt-Tracy* è pregato di addurre un esempio dalla geometria, o da qualunque altra scienza pura e razionale, in cui dal particolare si conclude al generale, e non già viceversa. Finalmente l'Autore contraddice visibilmente sè stesso. Se l'idea di essere parlante racchiude quella di animale; allora io dirò bene: *ogni essere parlante è animale*; *Giacomo è un essere parlante: Giacomo dunque è animale.*

§ 93. Il signor *Destutt-Tracy* cerca di uscire dall'imbarazzo. « Mi si domanda, egli dice, di far vedere che la maniera di procedere del nostro spirito è la stessa nella materia detta *contingente*, e nella materia detta *necessaria*. Ecco la mia risposta.

« Non v'ha nulla che sia contigente; non può esservi nulla di contingente in questo mondo: tutto ciò che è; è necessariamente in virtù di una causa qualunque che lo produce. Questa causa dipende necessariamente da un'altra, quella da una causa anteriore, e così di seguito, tuttora rimontando sino alla causa la più generale, sino alla causa primitiva di tutto; perchè non può nulla farsi senza una causa qualunque: noi chiamiamo *contingenti* gli effetti di cui vediamo la causa, senza vedere l'incatenamento delle cause di questa causa; come noi nominiamo *fortuiti* gli effetti di cui non vediamo ancora la causa immediata, che allora appelliamo *caso*, cioè a dire causa incognita, o x in lingua algebrica. Ma queste son denominazioni di esseri immaginarj, perchè in realtà non può esservi effetto che sia contingente, nè effetto che sia fortuito, nè causa che sia il *caso* o x. »

Qui l'Autore decide con un tratto di penna le più spinose quistioni. Questo dommatismo non può certamente essere approvato da' pensatori. La quistione

fra il fatalista, ed il partigiano della libertà consiste in ciò: Se tutto ciò che esiste esista in forza di una necessità assoluta. L' uno e l' altro convengono che non v' ha nulla senza una causa; l' uno e l' altro ammettono l' incatenamento di cui parla l' Autore: ma il primo deduce da questo incatenamento, che tutto ciò ch' esiste è assolutamente necessario; il secondo pretende, che l' incatenamento di cui si parla mena necessariamente ad una causa prima, intelligente, e libera. Il salto dunque che fa l' Autore da questa proposizione: *ciò ch' esiste ha una causa*, a questa illazione: *tutto è dunque necessario*, è niente filosofico.

Inoltre l' Autore saprà che questa quistione è stata della competenza della metafisica; egli ha dichiarato frivola e vana la metafisica: come pretende dunque poggiare la sua ideologia sulla metafisica?

Ma l' Autore aveva egli bisogno di sortire dall' esame delle operazioni del proprio spirito per decidere questa questione? *Locke* ed *Hume* non erano sufficienti per illuminarlo? Non si cerca di sapere se una cosa estesa, figurata, divisibile, mobile, e impenetrabile possa non essere grave; ma se fra queste idee lo spirito vi scorga un legame necessario, in maniera che, negando al corpo la sua gravità, si verrebbe a distruggere la sua idea di cosa estesa, figurata, divisibile, mobile, impenetrabile. La quistione dunque presente è intieramente estranea alla quistione sulla contingenza degli esseri. Un' ideologista non doveva fare un salto dalle leggi del proprio spirito a quelle delle cose in sè. L' Autore prosegue così: « Egli bisogna piuttosto approvare, che non vi ha nulla nella natura, nell' ordine delle cose, che non sia assolutamente necessario; ma che non vi ha nulla nelle nostre percezioni, nell' ordine delle nostre conoscenze, che non sia

più o meno contingente; perchè come non vi ha nulla di cui noi conoscessimo l'incatenamento delle cause senza interruzione sino alla causa prima di tutto, la contingenza comincia tuttora per noi più o meno lungi; ma ella comincia sempre in qualche parte. Si vede dunque, che queste due qualità *contingente* e *necessario* non possono essere mica il motivo di una classificazione ragionevole, poichè tutte e due appartengono ugualmente a tutti gli esseri possibili, secondo l'aspetto sotto di cui si risguardano, secondo che si considerano per rapporto all'esistenza ch'eglino hanno in noi, o per rapporto a quella ch'eglino hanno fuori di noi; e per conseguenza bisogna concludere, che non v'ha nè materia *necessaria*, e che noi non possiamo avere un'altra maniera di ragionare sugli esseri contingenti, che sugli esseri necessarj. »

Qui l'Autore continua negli stessi equivoci, e cade in nuove contraddizioni. Egli confonde sempre queste due proposizioni : *ciò ch' esiste ha una causa*: *ciò ch' esiste è necessario.* Egli crede eqaipollenti queste proposizioni senza provarlo. Inoltre egli si dimentica, che noi siamo nel campo della ragione e delle idee, e non già ancora nel mondo reale: ora non vi ha proposizione nel campo della ragione che non sia necessaria: qui non ha dunque luogo la contingenza, come pretende l'Autore; ella non trova luogo ove poggiarsi. Questa proposizione: *ogni triangolo ha tutti gli angoli uguali a due retti,* è d'una necessità assoluta: dello stesso modo sono tutte le altre verità delle scienze pure e razionali. Al contrario, questa proposizione: *i corpi pesano* è contingente per lo spirito.

Allorchè si tratta di spiegare le leggi dell'atto in-

tellettuale, chiamato *raziocinio*, egli bisogna riguardar le cose per rapporto all'esistenza che hanno in noi, non già per rapporto a quella che esse hanno fuori di noi, o, per dir meglio, bisogna badare alla natura ed alle relazioni delle nostre idee, non già alla natura delle cose in sè. La quistione dunque delle verità contingenti è indipendente da quella della contingenza degli esseri. Io non debbo dire altro al momento; ciò basta al mio assunto. In altro luogo dell'opera la contingenza degli esseri di quest'universo sarà evidentemente stabilita.

§ 94. L'illustre Autore continua così: « Se l'operazione di giudicare e di ragionare è tuttora la stessa, i motivi di determinazione non sono sempre gli stessi, ed i modi di procedere per trovarli variano secondo le occasioni. Per esempio, io ho l'idea di un metallo, che non ho giammai veduto . . . . io so che esso ha un tal peso specifico, ch'è sonoro, senza odore, fusibile, duttile; io non ne so nulla di più. Son queste tutte le idee che compongono per me l'idea di questo metallo. Io voglio sapere se esso è bianco, cioè a dire, se io posso aggiungere a queste idee quella di *essere bianco*. Non v'ha nulla in alcuna di esse, nè per conseguenza nell'idea totale, che racchiuda esplicitamente e implicitamente l'idea di esser *bianco*.

« Se solamente io sapessi che questo metallo è giallo, cioè, se io trovassi fra gli elementi della idea che ne ho, l'idea di *essere giallo*, vedrei che questa racchiude l'idea di non *essere bianco*, e che per conseguenza l'idea totale contiene un elemento ch'esclude l'idea di *esser bianco*. Ma nella supposizione che ho fatta, io non trovo nella mia idea alcun elemento che racchiuda, nè che escluda l'idea in quistione; io non posso nulla giudicarne. Egli bisogna

che qualcheduno mi dica, o che io vegga che il metallo di cui si tratta è bianco.

« Nel primo caso è un'impressione auricolare che io ricevo; io ne formo diversi giudizj, che mi svelano il senso della frase ch'ella esprime; io formo di questa frase il giudizio, ch'ella mi è detta da qualcheduno che merita di esser creduto, ed io unisco all'idea, che ho già del metallo, l'idea *che mi è stato detto da alcuno, che merita di esser creduto, chè esso è bianco*. La quale idea racchiude quella ch'esso è bianco effettivamente (1). »

Allorchè i filosofi son ostinati a sostener delle falsità palpabili, eglino moltiplicano gli errori ad ogni passo. Lo stesso è accaduto qui al nostro abile Autore: egli cade da errore in errore, da sofisma in sofisma; nell'esempio addotto egli cambia perfettamente lo stato della quistione. Allorchè si tratta di sapere se una verità è contingente, non si cerca di sapere se l'attributo conviene al soggetto: ciò è supposto, ciò è riconosciuto: si tratta di sapere se l'attributo conviene necessariamente al soggetto, in modo che non può non convenire: nell'esempio addotto dall'Autore si può esser sicuro che il metallo di cui egli parla sia bianco, ma non si sà se tal colore coesista necessariamente colle altre qualità del metallo. S'ignora se quest'elemento d'idea coesista necessariamente cogli altri elementi, di cui è composta l'idea totale del metallo in quistione: or appunto ciò è quel che si cerca di sapere, vale a dire, se un metallo che ha un tal peso specifico, ch'è sonoro, fusibile, duttile dee necessariamente esser bianco, o pure può non esserlo, vale a dire, se un tal colore coesiste necessariamente colle

(1) Logique, c. 8.

altre qualità che io conosco, o pure se può esserne separato in modo, che il metallo abbia lo stesso peso specifico, sia ugualmente sonoro, fusibile, duttile, e non sia bianco: ora, non potendosi dallo spirito conoscere questa coesistenza necessaria, ma solamente la coesistenza, questa verità è per lui *contingente*.

Nelle verità necessarie la cosa procede altrimenti: io son sicuro non solo che il triangolo equilatero è equiangolo, ma io veggo evidentemente che non può non esserlo; ed io pronuncio con una certezza infallibile e luminosa, che sempre, in qualunque luogo, in qualunque tempo, che io veggo un triangolo equilatero, io debbo vederlo equiangolo.

Inoltre, io suppongo che uno studente di geometria conosca le definizioni di questa scienza, e che egli abbia una gran fiducia nel maestro: se questi gli dice, che tutti gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti, egli lo crederà sulla sua parola; ma lo stato del suo spirito, riguardo a questa conoscenza, non sarà forse diverso, allorchè egli, per una serie di verità geometriche, giungerà a conoscere questa verità per dimostrazione? Nel primo caso egli non vede alcun rapporto, alcun nesso fra l'idea del triangolo, ed il suo attributo; egli crede che un tal nesso v'è, ma egli nol vede da sè stesso; nel secondo caso egli ne scorge da sè stesso il rapporto. Come confondere le verità, di cui si è certo per evidenza intuitiva, e dimostrativa, con quelle di cui si è certo per la testimonianza altrui?

Queste sono state le osservazioni che si son presentate al mio spirito, leggendo l'opera del signor *Destutt-Tracy*. Ma io son rimasto ben sorpreso allorchè, terminando la lettura dell'Opera, ho veduto, che l'Autore, ritornando di nuovo sullo stesso soggetto,

scrive quanto segue: « Sebbene noi abbiamo fatto vedere precedentemente, che non v' ha nulla di contingente in questo mondo, si può nulladimeno dire, che noi facciamo delle proposizioni generali di due specie. Le une son necessarie in questo senso, che noi vediamo non solamente ch' elleno son vere, ma ancora che non possono esser false. Tale è questa: *ogni corpo pesante ha bisogno di esser sostenuto per non cadere.* Le altre non sono che contingenti, cioè, che noi vediamo solamente ch'esse son vere, ma che potrebbero esser false, o almeno, che se esse non possono esserlo, noi non ne sappiamo il perchè. Tale è questa: *tutt' i corpi son pesanti.* Quando non esisterebbe che un solo corpo pesante nel mondo, io non sarei meno sicuro ch' esso ha bisogno di esser sostenuto per non cadere; ed io son sicuro che ciò è vero, e che ciò non può esser falso, unicamente perchè io vedo che l'idea di *corpo pesante* è tale, ch'essa sarebbe distrutta, se non racchiudesse l'attributo *di aver bisogno di esser sostenuto per non cadere.*

« Nel secondo caso io non posso dire: *ogni corpo è pesante,* che intanto che ho osservato, che nell'idea di tutt'i corpi che io conosco, entra come elemento l'idea di esser pesante. »

L'Autore non potè sostenere sino all' ultima la lotta contro la verità, e si è gettato nella contraddizione.

L'Autore conclude così: « Osserviamo di passaggio, che niuna proposizione generale è di una verità necessaria, che intanto ch'essa è una proposizione secondaria; perchè come noi non conosciamo le cause primitive di nulla, egli è inevitabile che tutte le nostre proposizioni primitive non sieno che contingenti (1). »

(1) Op. cit., c. 8.

Questa conclusione è ben maravigliosa. *Gli assiomi matematici sono dunque delle verità contingenti?* L'errore del signor *Destutt-Tracy* è nato dall'aver confuso il dominio dell'esperienza con quello della speculazione.

§ 95. La dottrina del sig. *Destutt-Tracy* sul raziocinio contiene un equivoco palpabile: si confondono le idee, elementi del giudizio, col giudizio stesso; e perciò non si fa attenzione, che l'ordine della deduzione delle nostre idee non è lo stesso di quello della deduzione delle nostre conoscenze. Allorchè lo spirito di astrazione in astrazione è pervenuto ad alcune idee universali, chi mai potrà impedirlo di paragonarle? E dopo di avere scoperto il loro rapporto, chi lo vieta di applicare questa conoscenza, ovunque trova l'idea universale, che ha formato il soggetto del suo giudizio? Io apro successivamente le dita della mia mano destra, e veggo successivamente due dita, tre dita, cinque dita: io veggo due alberi, tre alberi, cinque alberi: astraendo dalla qualità di dita, e di alberi, mi formo le idee astratte di 2, 3, 5. Fin qui io salgo dal particolare all'universale; ma dopo di avermi formato le idee astratte ed universali di 2, 3, 5, chi mi vieta di paragonarle insieme e di giudicare che 2+3 è 5? Chi mi vieta di ragionare così: 2+3 *son* 5; *due ducati, più tre ducati son dunque cinque ducati*? Anzi tutti gli uomini non fanno forse sempre così? Lo spirito partendo dalle idee individuali si eleva alle idee universali; ma giunto a questo punto scende nelle conoscenze necessarie dal più universale al meno; e sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere che l'aritmetico, per pronunciare, che 2+3 è 5, abbia bisogno di osservare tutti i casi particolari; e che il geometra, per pronunciare, *che due*

linée rette non possono chiudere spazio, abbia bisogno di osservare tutti i casi particolari possibili; lo che sarebbe un' impresa impossibile.

§ 96. Egli mi sembra necessario di presentare al lettore la serie de' miei pensieri sul cammino che fa lo spirito nel raziocinio speculativo. Questo quadro serve a riunire ciò che ho detto in varj luoghi antecedenti.

Allorchè s' imprende a trattare un soggetto, è necessario, pria di tutto, avere alcune idee fondamentali: queste idee possono essere o semplici, o complesse: le seconde possono esser definite, e le definizioni possono esser presentate o come principj del trattato, o pure come risultamenti dell' analisi: ho spiegato a lungo questa differenza nel mio opuscolo sull'Analisi e su la Sintesi, ed in altro luogo della presente opera tornerò di nuovo sullo stesso soggetto. Le idee semplici non possono esser definite, ma se ne può spiegar l' origine.

Se le nostre idee fossero tutte isolate e non ravvicinate, e soprapposte, per dir così, le une alle altre, lo spirito non potrebbe avere alcuna conoscenza: è necessario dunque il paragone delle idee per condurre lo spirito alla conoscenza.

Se lo spirito non potesse conoscere immediatamente il rapporto di due sue idee, egli non potrebbe conoscere alcun rapporto, e la conoscenza non potrebbe cominciare: lo spirito ha dunque la facoltà di conoscere immediatamente alcuni di questi rapporti fra due sue idee, e questa facoltà gli dà gli *assiomi*, o le verità primitive razionali *a priori*.

Questi assiomi sono delle proposizioni o identiche in tutto, o identiche in parte. Essi fanno conoscere alcuni rapporti delle nostre idee, e perciò fanno real-

mente fare allo spirito un passo di più verso la conoscenza, che le semplici definizioni, che le sole idee isolate. Il primo passo dello spirito è di acquistar delle idee; il secondo di vederne immediatamente i loro rapporti. Osservate, che tutti gli assiomi de' geometri non sono che verità di rapporto.

Lo spirito non può conoscere immediatamente tutti i rapporti delle sue idee: egli fa uso del raziocinio paragonando due idee con una terza, e così estende la sfera delle sue conoscenze. Osservate che il raziocinio suppone che lo spirito conosca immediatamente alcuni rapporti fra due delle sue idee: senza questa conoscenza il raziocinio non potrebbe aver luogo: la natura del raziocinio suppone dunque l' utilità e la necessità degli assiomi.

Lo spirito in questo lavoro non esce dall'identità. L' idea A come paragonata a B, e l' idea del rapporto di A a B sono identiche. L' idea di 16 come diviso per due è identica colla idea di *otto*. Io ho l'idea della linea retta: considerando questa idea in sè stessa, io non farei alcun passo verso la conoscenza; ma se io riguardo una retta come incontrandone un' altra, io dirò: *due linee rette non possono chiudere spazio*: ora quest' assioma dice in sostanza: *l'angolo rettilineo è angolo rettilineo*, o pure, *l' angolo rettilineo non può non essere angolo rettilineo;* ma l'idea dell' angolo è un idea di rapporto. Fermiamoci un momento. L' idea di una linea retta come incontrandone un' altra mi dà l' idea dell' angolo. Io dico dunque, una linea retta incontrandone un' altra forma un' inclinazione, che io chiamo *angolo*. Dire che una linea retta forma un' inclinaztone con un'altra retta, è lo stesso che dire, che uno degli estremi di una coincide con uno degli estremi dell' altra, e che l' altro estremo della prima è distante dall' altro estremo

della seconda: dire che uno degli estremi di una retta coincide con un estremo dell'altra, e che l'altro estremo è distante dall'altro, è dire che due rette che s'incontrano non chiudono spazio. Quest'esempio fa vedere l'utilità della sostituzione dell'espressioni identiche.

Gli assiomi sono delle proposizioni identiche, ed io ho mostrato la loro utilità. Ho anche ammesso l'uso delle proposizioni equipollenti, o sia la sostituzione di un'espressione ad un'altra ch'esprime lo stesso giudizio. *Condillac* ha ridotto tutto il raziocinio a questa sostituzione solamente: io ho confutato questo paradosso. L'uso delle sostituzioni è molto frequente nella scienza del calcolo.

Locke, e *Condillac* hanno rigettato l'uso delle proposizioni identiche ne' termini: io l'ho riconosciuto. Così ho ammesso l'identità sotto tutt' i riguardi, ma ne ho limitato gli usi diversi.

Mi si potrà dire, che l'uso delle proposizioni identiche ne' termini pare che combatta la mia definizione del giudizio, poichè dicendo A è A, non si può dire che lo spirito possa riguardare A come un modo, come un' attributo di A. Rispondo, che questa proposizione, A è A, si può tradurre in quest'altra: *A è lo stesso con A*. Similmente allorchè dico: *l'uomo è animale*, la proposizione si può tradurre in quest'altra: *la specie uomo* è compresa sotto il *genere animale*.

Nell' esaminare come lo spirito, lavorando sull'identità, possa istruirsi, ed estendere la sfera delle sue conoscenze, ho trovato insufficiente la distinzione che *Wolfio* cerca di stabilire fra gli essenziali, e gli attributi. Se si vogliono chiamare *attributi* i diversi rapporti di un' idea con altre, allora questa distinzione è fondata ed importante.

Sul raziocinio io credeva dover adottare la dottrina comune; ma allorchè cercai di far l'analisi di questo atto intellettuale, questa mi ha fatto stabilire con qualche diversità il principio generale. Il principio che ho stabilito mi sembra il risultamento di un'analisi severa del raziocinio. Io mi lusingo di aver perfezionata questa teorica, e di aver risoluto, in un modo soddisfacente, l'arduo problema di sopra proposto. *Condillac* ha creduto che nel raziocinio, e nella dimostrazione non vi sia che una sola idea espressa con diverse parole. Avendo esaminato attentamente questa dottrina, l'ho trovata falsa: ho veduto che nel raziocinio, per lo più, si conclude dall'universale al particolare: ho scoperto, che l'equivoco di *Condillac* consiste in non aver osservato che non tutte le proposizioni sono convertibili.

Da un'altra parte, avendo fatta l'analisi dell'atto intellettuale chiamato raziocinio, ho veduto, che non sempre nel raziocinio si conclude dal generale al particolare; ma che alcune volte tutte le proposizioni, che lo compongono, sono ugualmente universali; e ciò si verifica nel caso in cui le proposizioni sono convertibili. *Il triangolo equilatero è equiangolo.* Tutto ciò mi ha condotto a stabilire un nuovo principio generale sul raziocinio: esso è concepito ne' seguenti termini: *In ogni raziocinio vi dee sempre essere un termine comune perfettamente identico nell' idea fra la proposizione che serve di principio, e la conclusione; e vi dee essere ancora una proposizione, che faccia vedere l'identità, o parziale o perfetta, fra gli altri due termini del principio e della conclusione.*

Il lettore è prevenuto di attendere nel Capitolo seguente l'esame della dottrina Kantiana su i Giudizj sintetici *a priori.*

CAPO IV.

Delle Verità dedotte di esistenza.

§ 97. Vi sono delle verità dedotte di esistenza, come vi sono delle verità dedotte di ragione? Ecco un problema molto spinoso. Nel primo Capitolo abbiamo veduto, che l'esperienza interna ci getta, sin da' primi istanti del nostro pensiere, nella realtà. Ella ci dà delle verità primitive di esistenza; ma se la nostra conoscenza su l'esistenza delle cose non fosse poggiata che su la sola esperienza, ella sarebbe molto limitata, ella non oltrepassarebbe la circonferenza delle nostre passate e presenti modificazioni. Si cerca dunque di sapere: Possiamo noi da un' esistenza, che è l'oggetto immediato dell' esperienza, venire in cognizione di un' altra esistenza, che sotto l' esperienza non cade?

« La natura, dice il signor *Hume*, della evidenza, che ci rende certi dell' esistenze reali, e su la quale riposano quelle cose di fatto, che non sono nè presenti a' sensi, nè registrate nella memoria, è un oggetto propriissimo ad eccitare la nostra curiosità. Si trova, che nè gli antichi, nè i moderni si sono molto applicati a coltivare questo ramo della filosofia (1).

§ 98. « I raziocinj, continua il signor *Hume*, che noi formiamo su le cose di fatto, sembrano avere tutti per fondamento la relazione che ha luogo fra le cause, e gli effetti. Ella è in effetto la sola che possa trasportarci al di là dell' evidenza, che accompagna i

---

(1) Essais philosophiques sur l'Entendement humain, par M. *Hume*, quatrième Essai.

sensi e la memoria. Domandate ad un'uomo, perchè egli crede un fatto, che accade ne' luoghi, ove egli non è, per esempio; che il suo amico soggiorni nella campagna, o che viaggi in Francia, egli vi darà per ragione un altro fatto; allegherà una lettera che ha ricevuto da lui, delle risoluzioni che gli ha veduto prendere, delle promesse che gli ha inteso fare. Io trovo in un' isola deserta una mostra, o qualche altra opera di meccanica: subito concludo, che questa isola è stata scoperta pria che io vi approdassi. Tutti gli altri raziocinj, che concernono de' fatti, sono della stessa natura: vi si suppone tuttora un legame fra il fatto presente, e quello che se ne deduce per modo di conseguenza. Se non vi fosse del legame, tutte le nostre deduzioni sarebbero precarie. Perchè una voce articolata, ed un discorso ragionevole inteso in un luogo tenebroso mi assicurano essi della presenza di un uomo? Ciò avviene, perchè questi sono degli atti attaccati all' organizzazione umana. Fate l' analisi di tutti i raziocinj di questa specie, voi li troverete tutti poggiati su la relazione che sussiste fra le cause e gli effetti; e questa relazione si presenterà tuttora o prossima o lontana, o diretta o collaterale. Così il calore e la luce sono effetti collaterali del fuoco, e si può legittimamente inferire l'esistenza dell'uno dall' esistenza dell'altra (1). »

Fin qui l'Autore ragiona esattamente. Se, di fatto, fra due esistenze non vi fosse alcun rapporto, noi non potremmo giammai, da una esistenza manifestataci dall' esperienza, venire in cognizione dell' altra esistenza, che l'esperienza non ci manifesta. Or questo rapporto non può consistere, che nell'essere le due

(1) *Hume*, loc. cit.

esistenze, o l'una causa dell'altra, o tutte e due effetti collaterali di una stessa causa. Togliete questa scambievole, o comune dipendenza fra le due esistenze, vi sarà impossibile di conoscer l'una per mezzo dell'altra, e sarete limitato nelle vostre conoscenze al piccolo circuito delle vostre esperienze.

§ 99. Ma questa proposizione: *Non v'ha effetto senza causa* è ella vera? Si può forse stabilire a priori? I filosofi comunemente han creduto che la proposizione enunciata sia incontrastabile, ed evidente a priori. « L'uomo sa, dice l'illustre *Locke*, per una conoscenza di semplice veduta, che il puro nulla non può maggiormente produrre un essere reale, che lo stesso nulla può essere uguale a due angoli retti. E per conseguenza se noi sappiamo che qualche essere reale esiste, e che il non essere non potrebbe produrre alcun essere, egli è di un'evidenza matematica che qualche cosa ha esistito da tutta l'eternità, poichè ciò che non è da tutta l'eternità ha un cominciamento, e tutto ciò che ha un cominciamento dee essere stato prodotto da qualche altra cosa (1). »

Questo raziocinio è stato da *Hume* riguardato come una petizione di principio: si conviene che il nulla non può produrre alcuna cosa, e che, in conseguenza, ammettendo un essere prodotto, si dee ammettere una causa produttrice; ma si nega, che un essere il quale comincia ad esistere, e che si chiama *effetto*, sia un essere prodotto. Per dire, che un essere, o una cosa quale che siasi, che incomincia ad esistere, ha bisogno di una causa, fa d'uopo supporre la verità della proposizione in controversia: *Non vi ha effetto senza una causa.*

---

(1) *Locke*, Essais, ec., liv. 4, c. X, 93.

Il famoso *Gravesande* cerca di dimostrar la stessa verità: egli scrive così: « Tutto ciò che è, sia sostanza, sia modo. sia relazione, o ebbe incominciamento, o non ebbe incominciamento. Ciò che non ebbe incominciamento è o da sè, o pure è prodotto da un altro: ma esser prodotto da un altro è lo stesso che aver incominciamento da un altro: ciò che non ha incominciamento è dunque da sè; e perciò ha in sè il principio della propria esistenza, ed è perchè non può non essere. La proposizione inversa è vera ancora. Tutto ciò che ha in sè il principio della sua esistenza, è senza incominciamento: se avesse incominciamento, sarebbe egli causa del proprio incominciamento, ed in conseguenza agirebbe pria di essere: il nulla produrrebbe dunque un effetto; cioè il nulla sarebbe qualche cosa. Da tutto ciò deduciamo, chè quella cosa, che ha incominciamento, ha origine da una causa straniera (1). »

Qui suppone *Gravesande* questa proposizione: *Ciocchè esiste dee avere un principio estrinseco, o intrinseco della sua esistenza.* Ciò, nel linguaggio Leibniziano, si esprime: *Nulla vi è, o si fa senza una ragion sufficiente.* Ma un tal principio della ragion sufficiente è appunto in controversia. Si suppone di più, che ciocchè ha incominciamento dee esser prodotto; il che è anche in quistione.

§ 100. Il signor *Degerando*, dopo esser ricorso all'esperienza per istabilire il principio: *non vi ha effetto senza causa,* in una nota a piè di pagina scrive così: « Questo principio può essere ancora considerato come una verità identica, come un assioma indipendente dall'esperienza, se per *effetto* noi intendiamo

(1) *Gravesande*, metaf., l. 1, c. 8, n. 76 ad 81.

ciò ch'è prodotto, perchè è egli visibile allora che il vocabolo *effetto* racchiude implicitamente la nozione di una causa, poichè racchiude quella di un'azione; ma così interpretato il principio è di poco uso; poichè resterà a domandare, se un avvenimento è prodotto, o pure non lo è, se può accadere da sè stesso senz'azione, senza intervento di qualche causa fuor di lui. Se noi arriviamo alla legge generale, che unisce gli effetti alle cause, ciò è per mezzo delle istruzioni dell'esperienza, e per la costanza delle leggi che reggono il mondo fisico (1). »

Confesso che questo linguaggio, in un pensatore cotanto illustre, mi sorprende affatto. Diciamo al signor *Degerando*, che per *effetto* intendiamo ciò che ha un incominciamento, e che è della massima evidenza, che ciò che incomincia ad essere ha bisogno dell'azione di una causa straniera; che questa è una verità della ragione indipendente dall'esperienza; che il farla dipendere dalla esperienza mena a delle illazioni perniciose: senza riconoscère la certezza apodittica, *a priori* di questo principio: *non vi ha effetto senza causa,* come si è autorizzato a riconoscere una causa prima ed eterna? Reca pena il vedere che il filosofo celebre di cui parliamo, sia caduto nell'*Empirismo* in quello stesso Capitolo ov'egli intraprende di combatterlo. La verità che ci occupa essendo della più alta importanza, io m'impegno di fissarla in un modo incontrastabile, e che spargerà molta luce su le ricerche seguenti.

Io chiamo *effetto* tutto ciò che incomincia ad esistere. Supponiamo che A incominci ad esistere. Se A esiste, dee esistere indipendentemente da qualunque

(1) *Degerando,* op. cit., t. 3, c. 38.

supposizione di una esistenza straniera, o pure dipendentemente da questa supposizione; se esiste dipendentemente da un'esistenza straniera, allora A ha una causa della sua esistenza; se A esiste indipendentemente da qualunque supposizione è lo stesso che dire, che A esiste assolutamente. Dire che A esiste assolutamente, è lo stesso che dire, che A è eterno. Dire che A è eterno, è dire che non incomincia ad esistere. Diamo un maggiore sviluppo alla dimostrazione. Queste due proposizioni: A esiste indipendentemente da qualunque causa; A incomincia ad esistere, son evidentemente contraddittorie. La prima è identica con quest'altra: A esiste assolutamente. La seconda è identica con quest'altra: A esiste condizionatamente, o pure A non esiste assolutamente: proposizioni tutte e due evidentemente contraddittorie l'una all'altra. Ciò che incomincia ad esistere, o pure ogni effetto esiste dunque dipendentemente da una causa, e la proposizione: *non vi ha effetto senza causa* è dimostrata pel principio di contraddizione, ed è una verità incontrastabile *a priori*.

Allora che faremo l'analisi dell'idee di tempo e di causalità, qualunque dubbio, che potrà qui sorgere sarà dileguato.

§ 101. « Ma, domanda il signor *Degerando*, la nozione della causa può ella essere in generale per lo spirito dell'uomo altra cosa, che l'espressione di questa supposizione, ch'egli stabilisce di una successione invariabile di due fatti (1)? »

Qui il sig. *Degerando* ci chiama all'esame del sistema del signor *Hume*: « La metafisica, dice questo

(1) *Degerando*, op. cit., t. 3, c. 7.

filosofo inglese, non ha nulla di più oscuro, nè di più incerto che le idee di *potere*, di *forza*, di *energia*, e di *legame necessario*, idee di cui a ciascun momento noi abbiamo bisogno nelle nostre ricerche.

« Le nostre idee non sono altra cosa che copie delle impressioni che abbiamo provate, o, per meglio dire, ci è impossibile di pensare ad un oggetto senza che sia stato antecedentemente percepito, sia per mezzo de' sensi esterni, sia per mezzo del senso interno.

« Invano noi giriamo gli sguardi sugli oggetti che ci circondano per considerarne le operazioni: non siamo affatto in istato di scoprire questo potere, questo legame necessario, questa qualità che unisce l'effetto alla causa, e rende l'una di queste cose la sequela infallibile dell'altra. Noi vediamo, che queste cose si seguono: e ciò è tutto quel che noi vediamo. Una palla colpisce un'altra palla: questa si muove: i sensi esterni non c'insegnano nulla di più. Da un'altro lato questa successione di oggetti non modifica l'anima di alcun sentimento, d'alcuna impressione interna. Non v'ha caso dunque in cui la causalità possa istruirci su l'idea del potere e del legame necessario . . . . Noi sappiamo pel fatto, che il calore è il compagno inseparabile della fiamma: ma possiamo noi congetturare, o immaginare ancora ciò che li lega? Non v'è dunque alcun caso individuale di un corpo agente, la cui contemplazione facesse nascere l'idea di *potere*. »

Il signor *Locke* dice nel suo Capitolo del Potere: «che noi perveniamo a quest'idea, osservando, che si fanno delle novelle produzioni nella materia, e da ciò concludendo, che bisogna qualche cosa che sia capace di operarle. Ma questo filosofo approva egli stesso, che le idee nuove originali e semplici non potrebbero ve-

nire per mezzo del raziocinio: egli s' inganna dunque su l' origine di quest' idea. »

« Si allegherà, continua *Hume*, che noi sentiamo a ciascun istante un potere dentro di noi, poichè ci sentiamo capaci di muovere gli organi del corpo, e dirigere le facoltà dello spirito per mezzo di un semplice atto della volontà. Egli non bisogna, si dirà, che un volere, per muovere le nostre membra o per eccitare una nuova idea nella immaginazione; una coscienza intima ci attesta quest' influenza della volontà; da ciò l' idea di questo *potere*, e di questa energia, di cui sappiamo con certezza che siamo dotati ugualmente che lo sono tutti gli esseri intelligenti; noi supponiamo queste cose ancora ne' corpi; e forse le loro operazioni scambievoli, e le loro influenze reciproche bastano per provarne la realità; checchè ne sia, si dee convenire, che l' idea del *potere* deriva dalla riflessione; poichè ella nasce in noi meditando su le operazioni dell' anima, e su l' impero che la volontà esercita tanto su gli organi del corpo, che sulle facoltà dello spirito.

« Io dico dunque immantinenti, che l' influenza de' voleri su gli organi corporali è un fatto conosciuto per esperienza, come sono tutte le operazioni della natura; e che non si avrebbe giammai potuto prevedere questo fatto nella energia della sua causa; poichè questa energia, che forma il legame necessario delle cause coi loro effetti, non si è giammai manifestata. Noi sentiamo a ciascun istante, che il moto del nostro corpo obbedisce agli ordini della volontà; ma malgrado le nostre ricerche le più profonde, siamo condannati ad ignorare eternamente i mezzi efficaci, per i quali quest' operazione sì estraordinaria si eseguе; tanto è lontano, che ne avessimo il sentimento immediato.

« La natura non ci offre un solo esempio di legame da cui noi potessimo prender l'idea. Tutti gli avvenimenti sembrano essere scuciti e distaccati gli uni dagli altri: eglino, in verità, si seguono, ma senza che osservassimo il menomo legame fra di essi noi li vediamo, per così dire, in *congiunzione*, ma non mai in *connessione*. In fine, come non possiamo formarci alcun'idea delle cose che non hanno giammai modificato, nè i nostri sensi esteriori, nè il nostro senso interiore; egli sembra inevitabile di concludere che manchiamo assolutamente d'ogni idea di *connessione*, o di *potere*, e che questi termini non significano nulla.

« Gli oggetti simili, conclude *Hume*, sono tuttora uniti a degli oggetti simili; prima esperienza, che ci serve a definir la *causa: un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da altri oggetti simili al secondo.* La veduta di una causa conduce l'anima pel suo passaggio abituale all'idea dello effetto; seconda esperienza, che fornisce una seconda definizione. *La causa è un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che la presenza del primo fa tuttora pensare al secondo* (1). »

§ 102. Il signor *Hume*, dopo aver detto che noi manchiamo assolutamente d'ogni idea di connessione, o di potere, e che questi termini non significano nulla, egli soggiunge quanto segue: « Intanto ci resta un mezzo di evitar questa conclusione, e questo mezzo nasce da una sorgente che non abbiamo ancora esaminata. Un oggetto, o un avvenimento naturale essendo dato, lo spirito del mondo il più penetrante non saprebbe scoprire nè congetturare ancora ciò che ne

(1) *Hume*, op. cit., 7 Essais.

risulterà; egli non può, in un vocabolo, portar la sua veduta al di là di ciò che è presente a' suoi sensi, o alla sua memoria. Supposto ancora che in un solo caso l'esperienza ci abbia mostrato un avvenimento al seguito di un altro avvenimento, ciò non ci darebbe alcun dritto di formare una regola generale, per predire ciò che dee accadere in altri casi simili, ma tosto che degli avvenimenti d'una certa specie sono stati tuttora, ed in tutti i casi osservati insieme, non facciamo più il menomo scrupolo di presagire l'uno alla veduta dell'altro, e diamo pieno corso a quel raziocinio che solo può renderci certi delle cose di fatto, o di esistenza. *Allora nominiamo l'uno di questi oggetti causa, e l'altro effetto: noi li supponiamo in uno stato di connessione: noi diamo al primo un potere pel quale il secondo è infallibilmente prodotto, una forza, che opera colla certezza la più grande, e colla necessità la più inevitabile.* Si vede dunque che un gran numero di casi simili, ne' quali gli avvenimenti sono costantemente in congiunzione, fa qui ciò che un solo di questi casi non potrebbe fare sotto qualunque posizione che si riguardasse, e *ciò è di darci l'idea di un legame necessario.* » La conclusione, che ho rapportato del filosofo inglese ci potrebbe indurre a credere, ch'egli ammetta nel nostro spirito una vera nozione della causa efficiente, vale a dire di una causa, che colla sua azione fa veramente esistere qualche cosa, e che egli pretenda che una siffatta nozione nasca nel nostro spirito dopo reiterate esperienze. In questa supposizione gli si potrebbe obbiettare: Se la prima esperienza non mi dà una nozione di un legame necessario fra l'urto di una palla ed il moto della palla urtata, come contrarrei io l'abitudine di vedervi un tal legame? La seconda espe-

rienza non mi apporta una istruzione maggiore della prima: se la prima non mi fa vedere che la successione di due fatti, tutte l' esperienze possibili reiterate non mi apprenderanno ancora, che questa successione e nulla di più. Su questa supposizione il Kantiano *Villers* ragiona contro di *Hume* nel seguente modo: « Lo scettico *Hume* (così il signor *Villers*) ne' suoi Saggi filosofici su l' Intendimento umano, aveva già veduto e dimostrato che la relazione di *causa* e di *effetto* non poteva appartenere alle cose in sè stesse, e come egli non ammetteva niente *a priori* nell' intendimento, aveva concluso che questa causalità era una semplice fantasia dalla nostra parte, una sorte di abitudine acquistata, che ci portava a veder le cose così. Era ciò risolvere molto male una difficoltà osservata dalla più sottile penetrazione. Se la *causalità* non è mica nelle cose, come contrarremmo noi per esperienza l' abitudine di vederla? *Kant* ha adottato le premesse di *Hume*, ma egli ha concluso altrimenti: la legge della causalità, disse egli, non è nelle cose osservate: ella è dunque nell' osservatore. Ella non è *oggettiva*: ella è dunque *soggettiva*, non vi ha mezzo(1). »

Il fatto si è che il signor *Villers* ha combattuto *Hume* su di un falso supposto: quest' inglese non ammette nello spirito umano alcuna nozione di una causa efficiente, e di un legame veramente necessario fra l' effetto e la causa, di maniera che, posto l' uno di questi due oggetti non possa non porsi l' altro. Egli chiama *causa* un oggetto costantemente seguito da un altr' oggetto, *costantemente*, non già *necessariamente*, sebbene *Hume* abbia confuso queste due espressioni.

---

(1) Philosophie de *Kant* par *Villers*, 1. p., c. 9, rem. seconde.

Per assicurarcene, ricorriamo allo stesso filosofo, di cui esaminiamo il sentimento. Dopo di aver detto nel passo ultimamente recato, che un gran numero di casi simili (ne' quali gli avvenimenti sono costantemente in congiunzione) ci dà l'idea di *un legame necessario*, egli soggiunge immantinenti così: « Ma tutti questi casi essendo perfettamente simili, in che cosa differisce la loro pluralità da ciascuno di essi preso in particolare? Tutta la differenza consiste in ciò, che la ripetizione frequente de' casi simili *fa nascere l'abitudine di conoscere gli avvenimenti nel loro ordine abituale, e tosto che l'uno esiste, persuade che l'altro esisterà. Questo legame che sentiamo, questo passaggio abituale, che fa passare l'immaginazione dall'oggetto che precede a quello che è solito di seguire, è dunque il solo sentimento, la sola impressione, dietro la quale noi formiamo l'idea di potere, o di legame necessario.* È questo tutto il mistero: la prima volta che si vede il moto comunicato per impulsione, per esempio, nell'urto di due palle sul bigliardo, si può dire, che questi due avvenimenti sono congiunti; ma non si oserebbe pronunciare che *son connessi.* Quest'ultima asserzione non potrebbe aver luogo che dopo aver osservato molti esempj della stessa natura. »

Dopo di avere il filosofo di cui parliamo dato le definizioni rapportate nel § 101, della causa, soggiunge: « Queste definizioni son prese tutte e due da circostanze straniere alla natura delle cause: è questo un inconveniente senza rimedio: non vi ha mezzo di arrivare ad una definizione più esatta, e noi non sapremmo determinare questa circostanza, che lega le cause agli effetti. *Non solamente non abbiamo affatto idea di questa connessione,* non sappiamo ancora ciò

che desideriamo di conoscere, allorchè ci sforziamo di concepirla. Noi diciamo, per esempio, che la vibrazione di tal corda è la causa di un tal suono: che cosa intendiamo con ciò? Una di queste due cose, o che questa vibrazione è seguita da questo suono, e che tutte le vibrazioni simili son tuttora state seguite da suoni simili, o che questa vibrazione è seguita da questo suono, e che all'apparizione della prima, lo spirito, anticipando su i sensi, forma immediatamente l'idea del secondo. Il rapporto che è fra la causa e l'effetto può esser riguardato di queste due maniere; noi non ne abbiamo punto altra idea (1). »

§ 103. Io chiamo *causa efficiente* ciò che colla sua azione fa esistere qualche cosa. Ciò supposto, si domanda: 1. Abbiamo noi una nozione della causa efficiente? 2. Questa nozione è in noi *a priori soggettiva*, o pure può esser dedotta dell'esperienza?

Questa quistione è divenuta in questi ultimi tempi una quistione principale in filosofia. Alcuni filosofi con *Hume* rigettano la nozione della causa efficiente: eglino definiscono la causa ne' due modi enunciati di sopra, cioè: La causa è un oggetto, talmente seguito da altro oggetto che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da altri oggetti simili al secondo; o pure la causa è un oggetto, talmente seguito da un altr'oggetto, che la presenza del primo fa tuttora pensare al secondo. Tutti i filosofi sino ad *Hume* han preso il vocabolo *Causa* nel senso della *causa efficiente*, ed han creduto avere una nozione di questa causa. Allorchè dopo il risorgimento delle lettere, le scuole filosofiche han disputato se le nostre volontà sieno la causa de' moti nel nostro corpo, e se i motivi del nostro corpo sieno la causa delle sensazioni nel nostro spirito, di

(1) 7, Essai.

che hanno eglino disputato, se non della causa efficiente? Eglino hanno tutti ammesso senza contrasto il moto nel nostro corpo al seguito della volontà dell'anima, e la sensazione nell'anima, al seguito del moto del corpo: tutta la quistione si è dunque versata su la causa efficiente. *Hume* è stato il primo che ha introdotto lo scetticismo su la causalità. *Kant* è venuto dopo: egli ha esaminato i pensamenti di *Hume* su la causalità, e gli ha modificati. *Hume* si è sforzato di provare, che la nozione di causa efficiente non può essere in alcun modo dedotta dall'esperienza; egli ha perciò concluso, che noi non abbiamo alcuna nozione della causa presa in questo senso, e ne ha sostituito un'altra: *Kant* ammise la prima proposizione di *Hume*, ma egli dedusse una conseguenza contraria. La nozione di causa efficiente, ha egli detto, è in noi; ella si fa presente al nostro spirito in tutti i fatti della natura: noi sentiamo incessantemente la forza di questo principio: *Non v' ha nulla senza causa.* Or se questa nozione è in noi, se altronde essa non può esser dedotta dagli oggetti, ella dee essere in noi *a priori,* vale a dire, indipendentemente dalla esperienza stessa. Altri filosofi con *Locke* sostengono che noi abbiamo una nozione della *causa efficiente*, e che questa nozione ha la sua origine dall'esperienza.

§ 104. La nozione della causa dataci dal sig. *Hume*, e che sembra con mia meraviglia essere stata adottata dal sig. *Degerando*, è falsa. Se noi osserviamo due stelle contigue, la nascita dell'una su l'orizzonte è costantemente seguita dalla nascita dell'altra: intanto nimo inferisce che il moto della prima sia la causa del moto della seconda, o che il moto della seconda sia la causa del moto della prima: se in un vaso di acqua io rimovo un turacciolo posto in uno de' lati,

l'acqua scorre pel foro del vaso. Questi fatti esistono costantemente l'uno al seguito dell'altro: intanto niuno pensa, che la rimozione del turacciolo sia la causa dello sgorgo dell'acqua: se recido il cordone che tiene sospesa una lumiera alla soffitta di una galleria, la lumiera cade: qual filosofo ha detto, o potrà dire giammai, che la recisione del cordone sia la causa di questa caduta? La luce e le tenebre sono due fatti costantemente l'uno al seguito dell'altro; ma niuno uomo di buon senso ha giammai chiamato l'uno di essi causa dell'altro. Dite lo stesso del caldo, e del freddo, che si succedono nella natura, dell'innalzamento e dell'abbassamento del mercurio nel barometro, e di una moltitudine di altri fatti della natura, che sono costantemente l'uno al seguito dell'altro.

Io ho dimostrato in un modo incontrastabile, che ogni effetto dee avere una causa: ora il vocabolo causa in questa proposizione esprime la causa efficiente; poichè se l'effetto B incominciasse ad esistere senza alcun'azione della causa A, che lo farebbe esistere, allora l'esistenza della causa A per l'incominciamento dell'effetto B sarebbe inutile, e sarebbe lo stesso che porre l'esistenza di B indipendente da qualunque esistenza straniera. In questa proposizione dunque: *Ogni effetto dee avere la sua causa*, il vocabolo *causa* denota ciò che colla sua azione fa esistere qualche cosa che chiamasi *effetto*. Il nostro spirito per qualunque cosa che incomincia ad esistere, è forzato di concepire una causa efficiente; e questa nozione è indispensabile nelle nostre ricerche su l'esistenze che non cadono sotto l'esperienza. I filosofi che han riguardato gli atti della nostra volontà non come le cause efficienti dei moti del nostro corpo, ma come le cause occasionali di questi moti, sono stati ancora co-

stretti di assegnare un altra causa efficiente di questi moti, come delle sensazioni corrispondenti a' moti del corpo. La causa efficiente è anche indispensabile all'armonia prestabilita di *Leibnitz*.

Egli non bisogna confondere due quistioni: una che ha per oggetto l'esistenza di una causa indeterminata per qualunque cosa che vedesi incominciare ad esistere; un'altra, in cui trattasi di determinare la causa particolare dell' effetto dato. Io ho una certezza infallibile, che, dato l'effetto B, dee darsi una causa efficiente dello stesso: qui io veggo chiaro; ma io posso essere nell'ignoranza della vera causa di questo effetto. Da ciò avviene, che allorchè si vede accadere un effetto di cui s' ignora la causa, in vece di convenire semplicemente della nostra ignoranza, noi prendiamo alcune volte per causa di quest' effetto o ciò ch'è accaduto avanti di esso senza avervi alcun rapporto, o ciò che avviene nello stesso tempo, e che non ha alcun legame fisico con quest' effetto. In ciò per lo appunto consiste il sofisma: *Post hoc, ergo propter hoc*: o pure: *Cum hoc, ergo propter hoc.*

Concludiamo dunque: 1. Che la nozione che *Hume* ci ha dato della causa è falsa; 2. che noi abbiamo una nozione della causa efficiente, ed una certezza infallibile, che, dato un effetto, vi dee essere una causa efficiente di questo effetto.

§ 105. La causa è dunque un oggetto che contiene a ragione sufficiente dell' esistenza dell' effetto. Ma, dice il sig. *Hume*, se tutte le nostre idee nascono dalla esperienza, e se non v' ha esperienza che possa darci questa idea *di potere*, o *di legame necessario*, come possiamo aver noi una nozione della causa efficiente? Noi non vediamo alcun nesso fra gli avvenimenti della natura: tutti sono per noi scuciti: vediamo sola-

mente una successione fra di essi, ed una sequela costante fra ciò che chiamiamo causa, e ciò che chiamiamo effetto, e nulla di più. Noi vediamo, per esempio, che ad alcuni atti della nostra volontà corrispondono alcuni moti nel nostro corpo, ma non vediamo alcun nesso fra i nostri voleri, ed i moti del nostro corpo, di maniera che, indipendentemente dalla esperienza che ci accerta solamente del fatto, noi potessimo vedere nella natura della nostra volontà l'esistenza del moto nel nostro corpo, come si vede nell'idea del cerchio l'eguaglianza de' suoi raggi. Tutti gli avvenimenti sono per noi discacciati gli uni dagli altri; essi sono per noi in congiunzione, ma non mica in connessione: additatemi, dice *Hume*, un'esperienza, che possa darvi l'idea della causa efficiente: voi siete nell'impossibilità di trovarla: bisogna dunque concludere, che non abbiamo siffatta idea, e che la causa per noi non è altro che un fatto costantemente seguito da un altro fatto.

Ma, anche ammesso che l'esperienza non ci dà l'idea di causa efficiente, segue egli forse che noi non abbiamo siffatta idea? Se l'esistenza di quest'idea è un fatto incontrastabile, non si può negar questo fatto, perchè esso non può conciliarsi coll'opinione di *Hume* su l'origine delle idee.

Locke ci dà delle idee *di causa e di effetto* la seguente analisi: « Considerando pel mezzo de' sensi la costante vicissitudine delle cose, non possiamo impedirci di osservare, che molte cose particolari, sia qualità o sostanze, cominciano ad esistere; ch'elleno ricevono la loro esistenza dalla giusta applicazione, od operazione di qualche altro essere. E per mezzo di quest'osservazione noi acquistiamo l'idea *di causa e di effetto*. Noi designiamo col termine generale *di*

causa ciò che produce qualche idea semplice o complessa; e ciò che è prodotto con quello di *effetto*. Così, dopo aver veduto che nella sostanza, che chiamiamo *Cera*, *la fluidità*, ch'è un' idea semplice, che non vi era prima, vi è costantemente prodotta dall' applicazione di un certo grado di calore, diamo all'idea semplice di *calore* il nome di *causa* per rapporto alla fluidità che è nella cera, e quello di *effetto* a questa fluidità; similmente, provando che la sostanza che chiamiamo *legno*, che è una certa collezione d'idee semplici a cui si dà questo nome, è ridotta pel mezzo del fuoco in un'altra sostanza che si nomina *cenere*; altra idea complessa, che consiste in una collezione d' idee semplici intieramente differente da quest' idea complessa, che chiamiamo *legno*; noi consideriamo il fuoco, pel rapporto alle ceneri, come causa, e le *ceneri* come un *effetto*. Così tutto ciò che consideriamo come contribuente alla produzione di qualche idea semplice, o di qualche collezione d'idee semplici, sia sostanza, o modo che non esisteva pria, produce perciò nel nostro spirito la relazione di una *causa*, e noi glie ne diamo il nome (1). »

Quest'analisi di *Locke* non è senza difficoltà: i raziocinj di *Hume* la combattono: seguendo questi raziocinj si potrebbe obbiettare a *Locke*: Voi fate dire all'esperienza più di quello che ella non dice: negli esempj allegati l'esperienza non vi presenta che due fatti l'uno al seguito dell'altro, e non già l' uno producente l'altro. La cera vicina al fuoco, ecco un fatto; la fluidità della cera, ecco l' altro fatto al seguito del primo. Il legno in contatto colla fiamma, ecco un fatto: il legno ridotto in cenere, ecco il secondo fatto. L'e-

(1) *Locke*, op. cit., liv. XI, c. XXVI, § 1.

sperienza non vi fa conoscere il fuoco come producente la fluidità della cera, nè come producente la cenere. Egli è vero che può concepirsi, che il calorico internandosi ne' pori de' corpi, e facendo ivi le veci di cuneo, separi le loro particelle; e le riduca in istato di fluidità. Questo fatto della fluidità può dunque benissimo spiegarsi mercè l'azione del calorico su i corpi della natura; ma questo fatto appunto dell'azione del calorico su i corpi della natura suppone un altro fenomeno più generale ed inesplicabile, vale a dire la comunicazione del moto per l'urto de' corpi: ora nella comunicazione del moto per l'urto de' corpi noi non vediamo altro, dice *Hume*, se non che due fatti l'uno al seguito dell'altro. « Il moto della seconda palla (così *Hume*) è un avvenimento intieramente distaccato dal moto della prima, e non si trova forse la menoma circostanza nell'uno che possa suggerire l'idea dell'altro. Io vedo, per esempio, su di un bigliardo una palla, che si muove in linea retta, per andare ad urtarne un' altra che è in riposo: io suppongo di più, che mi venga accidentalmente nello spirito, che l' effetto del contatto, o dell' impulsione sarà un moto prodotto nella seconda palla: io domando se non poteva collo stesso dritto concepire cento altri avvenimenti, intieramente differenti, che avrebbero potuto risultare da questa causa? Le palle non potevano elleno tutte e due dimorare in un riposo assoluto? La prima non poteva forse ritornare in linea retta com' era venuta? Non poteva ella riflettersi in un' altra linea seguendo un' altra direzione qualunque? Queste supposizioni non hanno niente di assurdo e d' inconcepibile: perchè dunque adotteremo l' una in preferenza alle altre, che sono ancora ugualmente conseguenti, e che non sono più difficili a concepire? che si argomenti *a priori* finchè

si vorrà, non si sarà giammai in istato di render ragione di una simile preferenza (1). »

§ 106. Ma vediamo come *Locke* potrebbe garantire la sua analisi dalle obbiezioni di *Hume*. L' esperienza (potrebbe il primo filosofo inglese replicare al secondo) ci fa conoscere senza contrasto delle cose che incominciano ad esistere; voi ne convenite; ella ci dà dunque l' idea dell'*effetto*: L'esperienza stessa ci dà l'idea di un corpo agente, e ve ne potete chiarire nell'esempio recato; l'esperienza non mi fa immediatamente conoscere la fluidità come prodotta dall'azione del fuoco, nè il fuoco come producente la fluidità, ma mi fa conoscere il fuoco come un *agente*, e se in quest'esempio trovate dell'oscurità, vi basta quello della palla urtante un' altra palla nel bigliardo: è dunque ugualmente incontrastabile, che l' esperienza ci dà la nozione di un *principio attivo*. Noi abbiamo la facoltà di paragonare immediatamente o mediatamente le nostre idee; e questi paragoni ci somministrano alcune nozioni comparative, o sia le nozioni di alcuni rapporti. Noi possiamo dunque paragonare la nozione di *effetto* colla nozione di *principio attivo*, e scovrire un rapporto fra queste due nozioni, rapporto che designeremo col vocabolo di *dipendenza o di produzione*. Questa nozione comparativa di *produzione* unita a quella di *principio attivo* costituisce per lo appunto la nozione della *causa efficiente*. Questa nozione è dunque un prodotto dell' attività del nostro spirito, che lavora su i materiali somministrategli dall' esperienza. « Oltre le idee semplici, così *Locke*, o complesse, che lo spirito ha delle cose considerate in sè stesse, egli ne ha delle altre, che forma dal paragone che fa di queste cose

---

(1) *Hume*, IV Essai.

fra di esse. Allorchè l'intendimento considera una cosa, egli non è limitato precisamente a quest'oggetto: egli può trasportare, per dir così, ciascuna idea fuor di sè stessa, o almeno riguardare al di là per vedere qual rapporto ella ha con qualche altra idea. Allorchè lo spirito riguarda così una cosa, in modo che egli la conduce e la colloca, per dir così, appresso di un'altra, gettando la veduta dall'una su l'altra, ciò è una *relazione* o *rapporto*, secondo questi due vocaboli; quanto alle denominazioni, che si danno alle cose positive, per designare questo rapporto, ed essere come altrettanti segni che servono a condurre il pensiere al di là del soggetto stesso, che riceve la denominazione verso qualche cosa che ne sia distinta, questi si appellano *termini relativi*, e le cose che s'approssimano così l'una all'altra si nominano i soggetti della relazione (1).»

§ 107. Il fin qui detto non è intieramente soddisfacente. L'idea di un corpo agente somministrataci dall'esperienza soffre delle difficoltà anche secondo lo stesso *Locke*. Questo filosofo ricorre all'esperienza interna per ispiegar l'origine del *potere attivo*; egli non trova quest'idea nelle operazioni de' corpi: l'esperienza interna a cui *Locke* ricorre, non è, secondo *Hume*, sufficiente a darci l'idea di un *principio attivo*. L'oggetto che ci occupa esige dunque un'analisi severa. Ecco ciò che scrive *Locke*: « Qualunque cambiamento, così egli, che si osserva, lo spirito dee concludere, che v'ha in qualche parte una potenza capace di fare questo cambiamento, ugualmente che una disposizione nella cosa stessa a riceverlo. Intanto se vi attendiamo bene, i corpi non ci somministrano per mezzo de' sensi una idea sì chiara e sì distinta della *potenza attiva*, come

(1) *Locke*, liv. XI, c. n. V, § 1.

quella che ne abbiamo per mezzo delle riflessioni che facciamo su le operazioni del nostro spirito. Come ogni potenza ha rapporto all'azione, e che non vi sono che due specie di azioni, di cui abbiamo idea, cioè *pensare e muovere*, vediamo donde abbiamo l'idea la più distinta delle *potenze* che producono queste azioni:

1.° Per riguardo al *pensiero*, il corpo non ce ne dà alcuna idea, e noi non l'abbiamo che per mezzo della riflessione.

2.° Non abbiamo maggiormente per mezzo del corpo alcuna idea del cominciamento del moto. Un corpo in riposo non ci somministra alcuna idea di potenza attiva, capace di produrre del moto. E quando il corpo è esso stesso in moto, questo moto è nel corpo piuttosto una passione che un' azione, perchè quando una palla di bigliardo cede all' urto del bastone, ciò non è un' azione dalla parte della palla, ma una semplice passione. Similmente allorchè ella viene a spingere un' altra palla, che si trova nel suo cammino, ella non fa che comunicarle il moto che aveva ricevuto, e ne perde altrettanto, che l'altra ne riceve; ciò che ci dà un' idea molto oscura di una potenza attiva di muovere, che sia nel corpo, poichè in questo caso non vediamo altra cosa, che un corpo che trasferisce il moto, senza produrlo in alcuna maniera. È questa, dico io, un' idea molto oscura della potenza, come quella che non si estende sino alla produzione dell' azione, ma è una semplice continuazione di passione. Or tale è il moto in un corpo spinto da un' altro corpo, perchè la continuazione del cambiamento che è prodotto in questo corpo dal riposo al moto, non è più un' azione, che il cambiamento di figura prodotto in lui dall' impressione dello stesso corpo. Quanto all'idea del cominciamento del moto noi non l' abbiamo, che per mezzo

della riflessione che facciamo su ciò che accade in noi stessi, allorchè vediamo per esperienza, che, volendo semplicemente muovere alcune parti del nostro corpo, ch' erano prima in riposo, possiamo muoverle. Una cosa che è evidente, a mio avviso, si è, che troviamo in noi stessi la potenza di cominciare, o di non cominciare, di continuare, o di terminare molte azioni del nostro spirito, e molti moti del nostro corpo, e ciò semplicemente per un pensiere o una scelta del nostro spirito, che determina e comanda, per così dire, che tale, o tale azione particolare sia fatta o non sia fatta. Questa potenza, che il nostro spirito ha di disporre così della presenza o dell' assenza di un' idea particolare, o di preferire il moto di qualche parte del corpo al riposo di questa parte medesima, o di fare il contrario, è ciò che noi chiamiamo *volontà*. E l' uso attuale che facciamo di questa potenza, producendo, o cessando di produrre tale o tale azione, è ciò che si nomina *volere* (1). »

§ 108. Ma queste ragioni di *Locke* non sono senza difficoltà. *Hume* le ha combattute a lungo: esaminiamo le sue obbiezioni: Questo esame è utile. « Io dico (così il filosofo citato) che l'influenza de' voleri sugli organi corporali è un fatto conosciuto per mezzo dell' esperienza, come sono tutte le operazioni della natura; e che non s' avrebbe giammai potuto prevedere questo fatto nell' energia della sua causa, poichè quest' energia, che forma il legame necessario delle cause coi loro effetti, non si è giammai manifestata.

« Primieramente v' ha egli in tutta la natura un principio più misterioso di quello dell' unione dell' anima col corpo? Una sostanza pretesa spirituale in-

(1) *Locke*, liv. XI, c. XXI, § 4 e 5.

fluisce su di un essere materiale, il pensiere il più delicato anima e muove il corpo il più grossolano. Se avessimo un' autorità assai estesa su la materia per potere a grado de' nostri desiderj trasportare delle montagne, o cambiare il corso de' pianeti; quest' autorità non avrebbe nulla di più estraordinario, nè di più incomprensibile; ma se un sentimento intimo ci facesse percepire qualche potere nella volontà, bisognerebbe che conoscessimo e questo potere ed il suo legame col corpo, e le nature di queste due sostanze, in virtù delle quali elleno possono agire l'una su l'altra. Inoltre noi non abbiamo lo stesso impero su i nostri organi, e l' esperienza è la sola ragione che possiamo allegare d' una differenza così notabile. Perchè la volontà influisce ella sulla lingua e su le dita? Perchè non influisce nè sul cuore nè sul fegato? Questa quistione non avrebbe nulla d'imbarazzante, se nel primo di questi casi noi avessimo il sentimento di un potere che ci mancasse nel secondo; percepiremmo allora indipendentemente dall'esperienza, perchè l'impero della volontà ha tali e tali limiti, ed essendo pienamente al fatto della sua forza agente, potremmo renderci ragione de' limiti di cui la vediamo circondata.

« Un uomo è colpito di paralisia al braccio o alla gamba, o ha perduto di fresco uno di questi due membri: egli fa nel principio degli sforzi reiterati per muoverlo e per impiegarlo come altre volte alle funzioni della vita. Egli sente lo stesso potere di comandare ai suoi membri, che sente un uomo in piena sanità, che li conserva nel loro stato naturale. Or il sentimento non inganna giammai. Concludiamo dunque, che nè l' uno nè l'altro non sentono giammai nulla di simile. L'esperienza c' insegna, che la volontà esercita un' influenza, ma tutti gl' insegnamenti dell'esperienza si ri-

ducono a mostrarci degli avvenimenti, che succedono costantemente gli uni agli altri, per ciò che riguarda quel legame segreto che li rende inseparabili: ella non ce ne istruisce affatto.

« Ci restringeremo dunque a dire, che sentiamo il potere efficace delle anime nostre, allorchè per un atto di volontà diamo l'essere ad una novella idea, che ci fissiamo a contemplarla, e che dopo averla osservata in ogni senso, essendo soddisfatti dell'esattezza del nostro esame, l'abbandoniamo per passare ad un' altra. Io penso che gli stessi argomenti, che abbiamo testè sviluppati, distruggeranno ancora questa pretensione, mostrando che questo secondo impero della volontà non ci dà mica una nozione più reale del potere o dell'energia che lo precedono. Chi oserebbe pretendere di essere istruito della natura dell'anima umana, della sua attitudine a produrre delle idee, e della natura di queste idee? Questa produzione è una vera creazione, ove dal nulla si fa qualche cosa, ciò ch'esige una potenza sì grande, che al primo aspetto si è tentato di rifiutarla ad ogni essere finito; almeno bisogna approvare che l'anima nostra non sente nè concepisce nulla di simile. Noi non sentiamo che l'avvenimento, io voglio dire, l'esistenza di un' idea al seguito di un comando della volontà; ma la maniera con cui questa operazione si forma, ed il potere che la rende reale sfuggono alla nostra comprensione. In secondo luogo, l'impero che l'anima ha su di sè stessa non è meno limitato dell'impero ch'ella ha sul corpo... Noi abbiamo meno autorità su i nostri sentimenti e su le nostre passioni, che non ne abbiamo su le nostre idee, sebbene questa stessa sia racchiusa in limiti strettissimi. Chi può vantarsi di conoscer la ragione primitiva di queste differenti limitazioni? In terzo luogo

quest'impero che abbiamo su di noi non è lo stesso in ogni tempo. Egli è più grande in un uomo che sta bene, che in un uomo che una lunga malattia rende languido. Noi siamo padroni de'nostri pensieri più la mattina che la sera, più a digiuno che dopo un gran pranzo: si può dare altra ragione di questa varietà che l'esperienza? E che cosa diviene allora questo preteso sentimento di potere (1)? »

§ 109. Le obbiezioni del signor *Hume* non militano contra la vera teorica della causalità. Egli pretende che l'esperienza ci fa conoscere solamente che i nostri voleri son seguiti da certi moti nel nostro corpo, o da certe idee nel nostro spirito, e nulla di più: io gli accordo ciò ben volentieri, e nulladimeno dico contro di lui, che l'esperienza interna, la coscienza ci dà una nozione del principio attivo. *Hume* mi accorda egli che il nostro spirito produce de' voleri? Pare ch'egli l'accordi, mentre scrive così nel citato Saggio: *Il volere è sicuramente un atto dell'anima, di cui noi abbiamo una conoscenza sufficiente*: se adunque la mia coscienza mi fa sentire nel mio spirito un'azione, una maniera di essere prodotta dallo spirito stesso, ch'è quella che chiamiamo *volere*, ella mi fa sentire un *agente*, il che val quanto dire un *principio attivo*. Io ho fatto vedere, che nelle nostre percezioni primitive noi percepiamo i *concreti*, vale a dire i soggetti modificati: noi dunque sentiamo il *me* volente, il *me* agente. La nozione dunque del *me* che giudica, che combina le sue idee, che ragiona, e che vuole, è la nozione del *me* agente, è la nozione di un principio attivo, che modifica sè stesso, e questa nozione ci viene somministrata immediatamente dall'esperienza interna. Io sento, che

(1) VII Essai.

sono io che voglio camminare piuttosto che sedere, sento che sono io che giudico, che ragiono, e che mi formo l'idea di un cavallo alato; la stessa esperienza interna che mi dà la nozione di un agente, di un principio attivo, mi somministra ancora la nozione dell'*effetto*, cioè a dire di una cosa che comincia ad esistere. Il mio spirito paragonando queste due idee mi fa evidentemente conoscere, che ciò che incomincia ad esistere è in un essenziale rapporto di dipendenza da un principio attivo: l'esperienza dunque e la riflessione dello spirito, che lavora su i materiali somministrati dall'esperienza, concorrono tutte e due a somministrarmi la nozione della *causa efficiente*. Ma v'ha di più. Allorchè il raziocinio mi fa conoscere che tutti gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti, esso produce in me una conoscenza che pria non esisteva: questa conoscenza è dunque un effetto, poichè è una cosa che comincia ad esistere: io veggo evidentemente, che la ragione di quest'effetto si contiene nel raziocinio, cioè a dire, nelle premesse antecedenti alla conclusione, e da cui la conclusione si deduce: l'esperienza interna mi mostra nel mio spirito un'azione produttiva, ella mi dà in conseguenza la nozione non solo di un principio attivo, ma d'una causa efficiente; ella mi fa vedere un effetto nella sua causa: dentro di me stesso io trovo dunque un'azione produttiva, una cosa che comincia ad esistere, e che dee esistere per quest'azione, e non può esistere senza quest'azione; io vi trovo la connessione fra la causa e l'effetto, e veggo l'effetto perchè veggo la causa. Il sistema di *Hume* è dunque radicalmente distrutto. Le lunghe dicerie di questo filosofo sono il sofisma dell'ignoranza. Noi confessiamo d'ignorare il come un avvenimento incomincia ad esistere, il come la causa efficiente produca l'ef-

fetto: noi rispettiamo il mistero dell'azione, e non intraprendiamo di spiegarlo; ma il filosofo che combatto non ammett'egli nel passo recato un' azione di cui confessa ignorarne la natura? Si ha egli il dritto di asserire, che non si può giammai sapere che una cosa esista, se non si sa nel tempo medesimo la sua maniera di esistere, o come ella esiste?

§ 110. I filosofi che oltrepassano i limiti della giusta speculazione, ci obbiettano ancora col signor *Bayle*, « che il sentimento chiaro e netto, che noi abbiamo degli atti della nostra volontà, non ci può far discernere, se ce gli doniamo noi stessi, o se li riceviamo dalla stessa causa che ci dà l'esistenza. »

Le obbiezioni di *Bayle* contro l'attività del nostro spirito non militano contro la dottrina che io difendo. Ecco il preciso tenore di queste obbiezioni: Il signor *Jaquelot* aveva osservato che siccome noi non lasciamo di avere un' idea distinta della nostra esistenza, quando diciamo: *Io penso, dunque sono*, sebbene non esistiamo per noi stessi, così non è difficile di concludere: Io conosco, ed io sento chiaramente e distintamente che fo ciò che voglio nell'estensione della mia sfera di attività: son dunque libero, sebbene sia nella dipendenza del mio Creatore per agire, come per esistere. Contro di questa osservazione di *Jaquelot, Bayle* dirige la seguente obbiezione: « Io ardisco assicurarvi, dice *Bayle*, che il parallelo di cui *Jaquelot* si è voluto servire fa più male alla sua causa di quel che si saprebbe dire; perchè si può rivolgere contro di lui di questa maniera: Io sento chiaramente e distintamente, che io esisto, e nulla di meno non esisto per me stesso: sebbene dunque io sento chiaramente e distintamente, che fo questo e questo, non segue, che io lo faccia da me stesso. Ponete mente, io vi prego, che pel mezzo del sentimento

chiaro e netto, che noi abbiamo della nostra esistenza, non discerniamo affatto se esistiamo da noi stessi, o se abbiamo da un altro ciò che siamo: diciamo ancora, che il sentimento chiaro e netto che noi abbiamo degli atti della nostra volontà, non può farci discernere se ce gli diamo noi stessi o se li riceviamo dalla stessa causa che ci dà l'esistenza (1). »

Quest'obbiezione, io dico, non milita contro la mia dottrina. In primo luogo *Bayle* non nega, anzi confessa che noi abbiamo un chiaro e distinto sentimento dell'attività del nostro spirito; e ciò è appunto quello che io pretendo di dire, e ch'è solamente necessario all'oggetto che ho presentemente in veduta. Se noi abbiamo un sentimento dell'attività del nostro spirito, l'idea della causa efficiente può avere origine da questo sentimento. In secondo luogo dico, che la risposta di *Bayle* all'osservazione di *Jaquelot* è difettosa. Egli non bisogna spingere l'evidenza del sentimento al di là del termine ov'ella può giungere. Il sentimento non m'istruisce punto su l'origine della mia esistenza, ma solamente su la mia esistenza: egli dunque non m'inganna su l'oggetto della sua istruzione. Similmente se *Bayle* ammette che il sentimento m'istruisce su l'attività del mio spirito, non avrà dritto di concludere, in forza del parallelo di *Jaquelot*, che io sono incerto di quest'attività. Il sentimento tace su l'origine della mia esistenza, ma egli parla chiaro su l'esistenza della mia attività. Io so molto bene che *Bayle* replica, non esser impossibile il sentimento della propria attività in uno spirito che non fosse che passivo. Non è questo il luogo di esaminar questa replica, e di far vedere insieme come il razionalismo mena

(1) *Bayle*, Reponse aux questions d'un provincial, c. CXL.

ugualmente che l'empirismo allo scetticismo. Mi basta di aver provato, che qualunque ipotesi poss' ammettersi, sarà sempre vero, che noi possiamo per mezzo dell'esperienza acquistare una nozione della causa efficiente.

§ 111. La dottrina di *Hume* su la causalità ha formato epoca nella filosofia. *Kant* partì da questo punto, e formò su quest'oggetto una rivoluzione filosofica, che richiama a' giorni nostri l' attenzione de' pensatori. Stimo cosa utile, in conseguenza, il presentare qui tutta la serie de' princípj di *Hume* su la causalità.

1.° Questo filosofo ha adottato la teorica di *Locke* su l'origine delle nostre idee: « Tutti i materiali dei nostri pensieri son presi, egli dice, o da' sensi esterni, o dal sentimento interno; la funzione dell'anima consiste a farne la combinazione e l'insieme (1). »

2.° Egli non trova nell'esperienza l'origine dell'idea della causa efficiente: egli conclude perciò, che noi non abbiamo siffatta idea, e definisce la causa ne' modi seguenti: Un oggetto talmente seguito da un altr'oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da altri oggetti simili al secondo. Un oggetto talmente seguito da un altr' oggetto, che la presenza del primo fa tuttora pensare al secondo (2).

3.° Tutti i fenomeni della natura si presentano al signor *Hume* come disuniti, e senz' alcun legame fra di loro. « Io oserò di pronunciare, egli dice, una proposizione, che credo generale, e senz' eccezione: ella è che non vi ha un solo caso assegnabile, in cui la conoscenza del rapporto, che v' è fra la causa e l' effetto possa essere ottenuta *a priori*; ma che, al contrario,

(1) II Essai. (2) VII Essai.

questa conoscenza è unicamente dovuta all'esperienza, che ci mostra certi oggetti in un legame costante. Presentate al più eccellente ragionatore un oggetto che gli sia intieramente nuovo; lasciategli esaminare scrupolosamente tutte le sue qualità sensibili: io lo sfido dopo quest' esame, di potere indicare una sola delle sue cause, o un solo de' suoi effetti. Le facoltà di Adamo di nuovo creato, ancorchè fossero state più perfette ancora di quel che si descrivono, nol porrebbero mica in istato di concludere dalla fluidità e dalla trasparenza dell'acqua che questo elemento potrebbe soffocarlo, nè dalla luce, e dal calore del fuoco, che questo sarebbe capace di ridurlo in ceneri. Non vi ha oggetto, che manifesti per le sue qualità sensibili le cause che l'hanno prodotto, nè gli effetti che produrrà: e la nostra ragione, priva del soccorso dell' esperienza, non tirerà giammai la menoma induzione, che concerna i fatti e le realtà... La ricerca la più esatta, l' esame il più profondo, non può farci leggere un effetto nella sua pretesa causa: son queste due cose totalmente differenti. Il moto della seconda palla è un avvenimento intieramente distaccato dal moto della prima, e non si trova forse la menoma circostanza nell'uno che possa suggerire l' idea dell' altro. Un sasso, o un pezzo di metallo è sostenuto nell'aria: toglietegli il suo sostegno, esso cadrà; ma a considerar la cosa *a priori*, che cosa troviamo noi nella situazione del sasso, che possa farci nascere la nozione di *basso*, piuttosto che di *alto*, o di ogni altra direzione (1)? »

4.° Il signor *Hume* pretende ancora, che l' esperienza del passato non autorizza in alcun modo a concludere per l'avvenire, vale a dire, che non possiamo

---

(1) IV Essai.

nè certamente nè probabilmente argomentare: Il pane che ho mangiato mi ha nutrito: il pane dunque che mangerò mi nutrirà ancora: Ogni sasso, che hò veduto è stato pesante; il sasso che vedo peserà ancora. Queste conclusioni, dice *Hume*, son fondate su questo principio: *l'avvenimento futuro sarà simile al passato*. Or questo principio è gratuito: esso non è vero per noi nè immediatamente nè mediatamente. Tutte le conclusioni dunque sperimentali non possono esser fondate su degli argomenti legittimi: ecco com' egli scrive su quest' oggetto: « Si vuol sapere quale è la sorgente comune de' raziocinj che si aggirano su le cose di fatto? Noi crediamo rispondere, dicendo, ch'eglino son fondati su la relazione che vi è fra l' effetto e la causa: ma si continua. Quale è il fondamento de' raziocinj, che voi fate riguardo a questa relazione stessa, e di tutte le conseguenze che voi ne deducete? Noi diciamo, che ne è l'esperienza. Or supponiamo che uno di questi controversisti, che vogliono tutto esaurire, continui a dimandarci: *Quale è la base su cui si appoggiano le conclusioni che voi tirate dall' esperienza?* Eccoci obbligati in una quistione tutta nuova, molto più imbrogliata ancora, e molto più difficile a risolvere ... io negherò che le conclusioni che tiriamo dall' esperienza possano esser fondate sul raziocinio, o su di un' operazione intellettuale.

« La natura ci nasconde costantemente tutte quelle forze e tutti quei principj donde nasce l' influenza reciproca degli oggetti; ella non ci lascia travedere che un piccol numero di qualità le più superficiali di questi oggetti. I nostri sensi ci fanno conoscere il colore, il peso, e la consistenza del pane; ma nè i sensi nè la ragione son capaci d' istruirci delle qualità che lo rendono un nutrimento proprio alla conservazione del

corpo dell'uomo. Pel mezzo della veduta o del tatto noi acquistiamo l'idea del moto attuale, ma non sapremmo formarci l'idea stessa la più lontana di quella maravigliosa forza ch'è capace di operare un cambiamento perpetuo di luogo, e che i corpi non perdono giammai che comunicandola a degli altri corpi. Intanto, non ostante l'ignoranza in cui siamo di queste forze primitive della natura, non lasciamo di crederle simili da per tutto, ove osserviamo della rassomiglianza fra le qualità sensibili, ed aspettiamo in questi casi degli effetti simili a quei che abbiamo già sperimentati. Ci si presenta un corpo che rassomiglia pel colore e per la consistenza al pane che abbiamo mangiato altre volte. Lungi di far la menoma difficoltà di ripeter l'esperienza. contiamo con una intiera certezza di riceverne lo stesso nutrimento e lo stesso sostegno. Di quest'operazione dell'anima appunto io vorrei saperne bene il fondamento... Il pane che io mangiava, egli ha qualche tempo, mi nutriva: ciò ritorna a dire, che un corpo dotato di tali e tali qualità sensibili era allora provveduto di tali virtù segrete; ma segue egli, che un altro pane debba nutrirmi ancora in un altro tempo, o che le stesse virtù debbono ancora rincontrarsi con delle qualità simili? Non v'ha qui alcun'ombra di necessità... si possono dividere tutti i raziocinj in due generi: in raziocinj dimostrativi, che riguardano le relazioni delle idee, ed in raziocinj morali o probabili, che riguardano le cose esistenti ed i fatti. Egli mi sembra evidente, che la dimostrazione non ha luogo nel caso che consideriamo, poichè non ripugna in alcuna maniera, nè che il corso della natura sia cangiato, nè che gli oggetti, simili in apparenza a quei su i quali abbiamo fatto dell'esperienze, producano degli effetti differenti, ed ancora contrarj. Noi abbiamo detto che ogni

argomento concernente le cose esistenti è fondato su la relazione di causa e di effetto; abbiamo aggiunto che l'esperienza sola ci fa conoscere questa relazione, e che ogni conclusione sperimentale si appoggia su la supposizione, che l'avvenire sarà conforme al passato. Voler dunque provare quest' ultima supposizione con delle probabilità, con degli argomeuti relativi agli oggetti esistenti, ciò è evidentemente commettere un circolo vizioso, ciò è porre in fatto quel ch'è in quistione.

« Ma si dirà forse, che da una certa quantità d'esperienze uniformi noi inferiamo che vi è un legame necessario fra le qualità sensibili e le virtù segrete? Io approverò che non veggo in ciò che la stessa difficoltà ripetuta in altri termini... Un uomo dice: *Io ho trovato in ogni occasione una certa facoltà sensibile accompagnata da una certa facoltà segreta;* ed egli aggiunge: *Tutte le qualità sensibili, che si rassomigliano, saranno tutte legate a delle facoltà che si rassomiglieranno ancora.* Quest' uomo non cade certamente in una replica, e le due proposizioni ch' egli avanza non sono affatto identiche. Direte voi che la seconda è una conseguenza della prima. Convenite almeno che ella non è nè una conseguenza intuitiva, nè una conseguenza dimostrativa. Quale è dunque la sua natura? Nominarla sperimentale sarebbe supporre ciò che è in quistione, posto che tutte le induzioni dell'esperienza si fondano su di ciò, che l'avvenire rassomiglierà al passato, e su di ciò, che la rassomiglianza delle qualità è inseparabile da quelle delle facoltà. Subito che v' ha dunque il menomo sospetto, che la natura può cambiare il suo corso, il passato cessa di essere una regola per l'avvenire; l'esperienza perde ogni uso, e non può far nascere alcuna conclusione. Così, è impossibile ch' ella provi questa rasssomiglianza dell' avvenire al

passato, poichè ella non potrebbe impiegare alcuna prova, che non la supponga anticipatamente (1). »

5.° Da' principj esposti segue, che noi non possiamo avere alcuna certezza su l'esistenza delle cose al di là di ciò che abbiamo osservato; in una parola, che l'esistenza degli esseri è circoscritta per noi nel cerchio infinitamente piccolo delle nostre sensazioni. *Hume* riconosce, che questo pirronismo getterebbe la vita umana in un oceano senza bussola e senza timone: egli cerca di rimediarvi. « Se le nostre conclusioni sperimentali, egli dice, non sono fondate su degli argomenti in forma, *bisogna ch'elleno lo sieno su qualche altro principio*, che abbia altrettanto peso ed autorità, che l'argomento, e la cui influenza duri quanto la natura dell'uomo: ma qual è questo principio? Ciò merita di essere ricercato. Questo principio si nomina *costume o abitudine*. Tutte le volte che la reiterazione frequente di un atto particolare ha fatto nascere una disposizione a riprodurre lo stesso atto, senza che il raziocinio nè alcun' operazione intellettuale se ne mescolino, noi diciamo, che questa disposizione è l'effetto del *costume*. Servendoci di questo termine non pretendiamo assegnare una causa primitiva; non facciamo che indicare con ciò un principio della natura umana generalmente riconosciuto da' suoi effetti... Noi avanziamo qui una proposizione se non vera, almeno molto intelligibile, dicendo: Che dopo di aver osservato il legame costante di due cose, del calore, per esempio, colla fiamma, o della solidità col peso, non siamo determinati che per *abitudine* a concludere dall'esistenza dell'una di queste cose l'esistenza dell'altra. Questa ipotesi sembra ancora la sola propria a spiegare, perchè concludiamo

(1) IV Essai.

da mille casi ciò che non sapremmo concludere da un caso unico, sebbene lo stesso a tutti i riguardi... Alcuna induzione sperimentale dunque non procede dal raziocinio; elleno nascono tutte dal *costume*.

« Quest' operazione dell' anima, per la quale inferiamo la rassomiglianza degli effetti dalla rassomiglianza delle cause, e reciprocamente la rassomiglianza delle cause da quella degli effetti, era troppo essenziale alla conservazione della spezie umana per esser commessa alle operazioni fallaci di una ragione troppo lenta nella sua marcia, di cui i primi anni dell' infanzia non danno alcun indizio... Egli era più convenevole alla prudenza ordinaria della natura di provvedere alla sicurezza di un atto sì necessario, attaccandola all'*istinto*, o ad una *tendenza meccanica*, che, infallibile nelle sue operazioni, si manifestasse sin dalla nostra entrata nel mondo, si sviluppasse colla facoltà di pensare, e non dipendesse in nulla da' penosi travagli dell' intendimento (1). »

6.° Se la ragione è impotente a concludere da una esistenza, oggetto immediato dell'esperienza ad un'altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade, e se per le cause e per gli effetti sperimentali è riservato ad un istinto cieco il dedurli; quest' istinto stesso è insufficiente, allorchè si tratta di cose che non possono cadere sotto i sensi, in conseguenza *Hume* non può dedurre dall'esistenza del mondo l' esistenza di Dio, e neppure l'esistenza di un essere eterno qualunque siasi. Egli propone i suoi dubbj su quest' oggetto nell' undecimo Saggio: « Io dubito molto, egli dice, che sia possibile di conoscere una causa unicamente pel suo effetto; o, per dire la cosa altrimenti, che possa esservi

(1) V Essai.

una causa di una natura sì singolare e sì unica, ch'ella non ammetta una causa parallela, e non abbia alcun rapporto, alcuna rassomiglianza cogli altri oggetti che si offrono alla nostra considerazione. Noi non sapremmo inferire un oggetto dall'altro, che dopo d'avere osservato un legame costante fra le loro spezie; e se ci si presentasse un effetto intieramente unico, che non potess'essere compreso sotto alcuna spezie conosciuta, io non vedo che noi potessimo formare alcuna induzione, nè congettura su la sua causa. Se l'esperienza, l'osservazione e l'analogia, sono in effetto le sole nostre guide ragionevoli in queste sorti d'induzioni, egli bisogna che l'effetto e la causa tutt'insieme rassomiglino ad altri effetti noti, e ad altre cause note, e che abbiamo trovato frequentemente uniti. Io vi lascio riflettere su questo principio, ed a seguirne le conseguenze: io non farò che toccare un'osservazione. Ed è che gli antagonisti di *Epicuro* suppongono da per tutto, che l'universo è un effetto intieramente isolato, unico nella sua spezie, e che non ha nulla di parallelo, dopo di che eglino ne fanno la prova dell'esistenza di una divinità, causa ugualmente isolata, e fuori d'ogni parallelo.

In una parola, la dottrina di *Hume* è un pretto empirismo: ella ci vieta di conoscere alcuna esistenza, che non sia l'oggetto de' nostri sensi, o della nostra memoria. Ella vieta generalmente di risalire dall'effetto alla causa, non solo dall'effetto naturale alla causa naturale, ma ancora dall'effetto contingente alla causa prima e necessaria: per le cause sperimentali ella ne abbandona la deduzione ad un istinto cieco. Intanto *Hume* professa il teismo in un modo non equivoco, scrivendo così: « L'universo intero annunzia l'esistenza di un Autore intelligente: non vi ha alcun uo-

mo ragionevole, che, in seguito di un serio esame, possa dubitare un momento della verità dei principj fondamentali della religione ridotta al puro teismo. *Histoire naturelle de la religion.* »

§ 112. Le conseguenze perniciose della dottrina di *Hume* hanno destata l'attenzione de' filosofi su questo oggetto interessante. *Reid* ammise certe verità primitive d'instinto, e le divise in due classi: chiamò le une semplicemente *contingenti*; le altre *necessarie*: nel numero delle seconde egli colloca la celebre massima: *Non v'ha effetto senza una causa.* Così per una legge primitiva della sua natura lo spirito umano conclude dalla successione de' fenomeni alla connessione che gli unisce. Ma siccome il signor *Dugald-Stewart* sviluppò la dottrina di *Reid*, io trascriverò i sentimenti del signor *Stewart* ne' suoi Elementi della Filosofia dello Spirito umano. « Il vocabolo di *causa*, dice quest' illustre inglese, è impiegato da' filosofi e dal volgo in due sensi totalmente differenti. Quando si dice, che ogni cambiamento nella natura indica l' azione d' una causa, il vocabolo *causa* esprime qualche cosa che si suppone necessariamente legata a questo cambiamento, e senza la quale questo non avrebbe avuto luogo. Può questo chiamarsi il *senso metafisico* del vocabolo, e le cause, che esso disegna, possono chiamarsi *cause metafisiche o efficienti*: ma nella filosofia naturale quando si dice, che una cosa è la causa di un' altra, si vuol dire semplicemente, che queste due cose sono costantemente unite, talmente che all' istante in cui l' una è osservata, l'altra è attesa. Queste sorti di legami non ci sono insegnate che dall' esperienza, e se la conoscenza ce ne fosse tolta, non potremmo mica accomodar la nostra condotta all' ordine stabilito nella natura, o al corso naturale delle cose. Le cause che sono l' og-

getto delle nostre ricerche nella filosofia naturale, possono essere appellate, per distinguerle dalle precedenti, *cause fisiche*.

« Stabilendo le prove dell'esistenza di Dio, molti filosofi moderni si sono applicati a rischiarare questa legge della nostra natura, che ci porta a rapportare tutti i cambiamenti, che osserviamo nell'universo, all'azione di una causa efficiente. Quest'atto della nostra intelligenza non è mica il risultamento del raziocinio; egli accompagna necessariamente la percezione. Ci è realmente impossibile di vedere un cambiamento senza esser convinto ch'è stato prodotto dall'azione di una causa, presso a poco come non possiamo concepire, che vi sia una sensazione senza un essere sensitivo. Da ciò deriva, io penso, che allora quando due avvenimenti si offrono a noi costantemente uniti, siamo indotti ad associare a quello che precede l'idea di *causa* e di efficacia, e di attribuirgli il potere, e l'energia da cui il cambiamento è stato prodotto: in conseguenza di quest'associazione noi consideriamo la filosofia come la scienza delle cause efficienti, e perdiamo di vista la parte che ha l'atto stesso del nostro spirito nell'aspetto che ci presentano i fenomeni della natura.

« Le conseguenze che *Hume* ha tirato dalla sua dottrina su le cause e su gli effetti, hanno obbligato alcuni autori seguenti ad elevarsi contro questa dottrina. Eglino non si sono accorti che in questa parte del sistema del signor *Hume*, il sofisma non giace nelle premesse ma nella conclusione.

« Questo principio, che nelle ricerche fisiche non si ha in veduta di scovrire i legami necessarj o le cause efficienti de' fenomeni, è stato sovente attribuito al signor *Hume* come suo autore, sia da' suoi partigiani, sia da' suoi avversarj, ma esso è molto antico, ed è

stato adottato da' più dotti e meno scettici de' nostri filosofi. Ed io non credo che sia giammai stato accusato di avere qualche pericolosa tendenza avanti l'epoca in cui il signor *Hume* pubblicò i suoi scritti.

« *Locke* riguardava il legame ch'esiste fra l'urto ed il moto come un avvenimento unicamente insegnato dall'esperienza, e non come una conseguenza che si avesse potuto dedurre dalla contemplazione dell'urto per mezzo di raziocinj fondati su alcuni principj anteriori (*a priori*): questo passo è tanto più osservabile, che offre precisamente l'applicazione particolare della dottrina di *Hume*, da cui si è creduto poter tirare contro di essa il più forte argomento (1). »

« Alcuni ragionamenti del signor *Hume* su la natura del legame che esiste fra gli avvenimenti naturali, coincidono perfettamente con quei di *Malebranche* su lo stesso soggetto. Ma quest'ultimo scrittore ne ha tirato delle conseguenze ben differenti.

« Questo linguaggio di legame fra due avvenimenti è stato adottato da' filosofi, tanto da quei che hanno attaccato l'esistenza di Dio, come da quei che l'hanno riconosciuta. Questi ultimi hanno rappresentato gli avvenimenti naturali, come facendo parte di una gran catena, di cui l'anello più alto è sostenuto dalla Divinità. I primi han sostenuto, che non v'ha alcuna assurdità a supporre il numero degli anelli infinito. Il signor *Hume* ha provato il primo di una maniera chiara, che il nostro linguaggio ordinario relativamente alle cause, ed agli effetti è puramente analogico; e se v'ha alcuna spezie d'incatenamento, che lega fra di essi gli avvenimenti fisici, sarà sempre invisibile per noi. Se si ammette questa parte del suo sistema; e se nello

(1) *Locke*, liv. XI, c. 23, § 28 e 29.

stesso tempo si ammette l'autorità questo principio interiore, che ci porta a rapportare ogni cambiamento ad una causa, la dottrina di *Hume* sembra ancora più favorevole al teismo, che la dottrina comune. Perchè ella presenta la Divinità non solamente come la prima causa efficace, ma come quella che opera incessantemente nella natura, e come il gran principio del legame fra i diversi fenomeni. Tale fu in effetto la conclusione, che *Malebranche* tirò da queste stesse premesse, che *Hume* ha dopo adottato (1). »

§ 113. Il filosofo illustre che ho citato dà un' altra direzione alla dottrina di *Hume*. Egli dice:

1.° Che noi abbiamo una nozione della causa efficiente.

2.° Egli vuole che l' autorità di questo principio: *Non v' ha effetto senza causa*, è in noi a priori. *È una legge della nostra natura, egli dice, quella che ci porta a rapportare tutti i cambiamenti che osserviamo nell' universo all' azione di una causa efficiente.*

3.° Egli pretende che quest' atto della nostra intelligenza non è mica il risultamento del raziocinio, ma che accompagna necessariamente la percezione.

4.° Egli pensa, che quest' atto della nostra intelligenza esprima non solamente una legge del nostro spirito, ma ancora una legge reale delle cose. Con queste modificazioni, ammettendo che nella natura sperimentale non vi sono cause efficienti, si vede benissimo che la dottrina di *Hume* non è niente contraria al teismo, ma che piuttosto lo favorisce, o che ella non differisce nel fondo da quella di *Malebranche*: ma tutte queste

(1) Elementi della Filosofia dello Spirito umano, di *Dugald-Stewart*, P. I, c. I, sez. II, e note, c. I. d.

modificazioni rovesciano alcuni principj fondamentali della dottrina di *Hume*, e danno un' altra direzione a questa dottrina.

Kant venne in seguito: egli ricevè la dottrina di *Hume* con tutte le modificazioni enunciate, all'infuori della quarta. Se è una legge della nostra natura, egli ha detto, di rapportare tutti i cambiamenti che osserviamo nell'universo all'azione di una causa efficiente; se non v' ha alcuna connessione negli avvenimenti della natura; se una tal connessione è un' opera del nostro spirito, la relazione di causa e di effetto è dunque solamente in noi, non già nelle cose; ella è nel soggetto, non già negli oggetti; è *soggettiva*, secondo il linguaggio *Kantiano*, *non oggettiva*. Inoltre se quest' atto della nostra intelligenza non è il risultamento del raziocinio, ma accompagna necessariamente la percezione, questa proposizione: *Non v' ha effetto senza causa*, non è dunque dimostrabile per mezzo del principio di contraddizione: ella, dall'altra parte, non è una proposizione identica indimostrabile; ella è ciò non ostante per lo spirito di una certezza infallibile: bisogna dunque ammettere nel nostro spirito de'*giudizj a priori*, che non son poggiati sul principio di contraddizione; ed ecco i principj *sintetici a priori*, che fanno tanto rumore nella scuola di *Kant*; ma pria di parlare della dottrina *Kantiana* su la causalità, mi piace fare un' osservazione sul passo di *Locke*, citato dal signor *Stewart* a favore della dottrina di *Hume*: egli cita i §§ 28 e 29 del libro II, c. 23, ove *Locke* riconosce visibilmente l' efficacia delle cause naturali: ecco i passi citati: « Un' altra idea, che abbiamo del corpo si è *la potenza di comunicare il moto per impulsione*, ed un' altra che noi abbiamo dell' anima si è *la potenza di produrre il moto per mezzo del pen-*

siere. L'esperienza ci somministra ciascun giorno queste due idee, d'una maniera evidente; ma se vogliamo inoltre ricercare *come ciò avviene*, noi ci troviamo ugualmente nelle tenebre. Perchè, a riguardo della comunicazione del moto, per cui un corpo perde altrettanto moto quanto un altro ne riceve, che è il caso più ordinario, non concepiamo altra cosa che un moto che passa da un corpo ad un altro; ciò ch'è, io credo, così oscuro ed inconcepibile, *come la maniera con cui il nostro spirito mette in moto, o ferma il nostro corpo, per mezzo del pensiere; ciò che vediamo che esso fa in ogni momento*.

« La comunicazione del moto, che si fa per mezzo del pensiere, e che noi attribuiamo allo spirito, è ugualmente evidente di quella che si fa per impulsione, e che attribuiamo al corpo. Una costante esperienza ci fa vedere queste due comunicazioni d'una maniera sensibile, sebbene la debole capacità del nostro intendimento non possa comprendere nè l'una nè l'altra. »

Il signor *Locke* insegna dunque:

1.º Che lo spirito per mezzo del pensiere mette in moto il nostro corpo.

2.º Che il corpo per mezzo dell'impulsione mette in moto un altro corpo.

3.º Che noi ignoriamo il come ciò accada.

Questa è appunto la dottrina dell'efficacia delle cause naturali. Il signor *Stewart* dall'ignoranza confessata da *Locke* del modo onde si producono questi effetti dallo spirito e dal corpo, deduce, che questo filosofo pensava, che questi effetti non si producono nè dall'uno nè dall'altro. Si può dedurre una conseguenza più strana?

§ 114. *Kant* riguardò dunque questo principio: *Non v'ha effetto senza una causa*, come una legge del no-

stro spirito, non applicabile alla realtà delle cose: egli la ripose fra i giudizj sintetici *a priori*. Per intender bene ciò, fa d'uopo osservare, che *Kant* distinse due specie di giudizj; altri *analitici* ed altri *sintetici*: « Noi giudichiamo di due maniere, dice un celebre suo seguace:

1.° Noi affermiamo d'una cosa ciò ch'è già racchiuso nella rappresentazione che abbiamo di questa, come quando diciamo: Un corpo è esteso; Un triangolo ha tre lati. I giudizj di questa spezie si nominano *analitici*, perchè non si ha che ad analizzare un oggetto per trovarveli. Essi son sempre *a priori*, poichè non si ha bisogno di farne l'esperienza per sapere che ciò ch'è racchiuso nell'idea di un oggetto può essere affermato di quest'oggetto. Essi sono di una certezza assoluta, e fondati sul principio di contraddizione. Essi servono a classificare, e render più chiare le nostre conoscenze degli oggetti, ma non possono evidentemente giammai servire per estenderle, e per acquistarne delle nuove.

2.° Per acquistar delle conoscenze nuove degli oggetti bisogna attribuir loro delle qualità, de' rapporti, che non si trovano ancora racchiusi nella rappresentazione che abbiamo di essi; e che sieno intieramente presi al di fuori di questa rappresentazione. In questo caso i giudizj sono *sintetici*, cioè a dire *addizionali*... vi sono de' giudizj sintetici, che seguono l'esperienza; *l'oro è duttile*: *il fuoco brucia*... vi sono ancora dei giudizj sintetici che precedono l'esperienza. Eglino hanno luogo quando io dico: *La linea dritta è il più corto cammino da un punto ad un altro*: *Tutto ciò che avviene nella natura dee avere una causa*... Essi sono *a priori*, poichè l'esperienza non può insegnarmi, se non vi sia un cammino più corto della linea dritta,

nè può farmi vedere tutto ciò che avviene nella natura, nè la necessità che tutto abbia una causa... Essi sono *sintetici*, cioè a dire, che attaccano alle cose degli attributi, i quali non sono racchiusi necessariamente, e come parti integranti nella rappresentazione di queste cose. Che una *linea dritta* mi sia data fra due punti, io posso ben decomporre, e dissecare in mille maniere l'idea di una linea, serie di punti, e l'idea di rettitudine; io non vi trovo in niun conto quella *di più corto*, o di più lungo cammino, *dritta* è una qualità da cui giammai niuna idea di quantità, nè di grandezza può risultarne. *Più corto cammino* è dunque un attributo preso intieramente al di fuori dell'idea di una linea retta, ma che io mi trovo autorizzato ad aggiungerle *a priori*. Similmente, quanto a questo principio *a priori, che tutto ciò che avviene dee avere una causa, e dee produrre un'effetto*, io non trovo nell'idea di un fatto, di un avvenimento dato, con tutte le risorse della più sottile analisi niente altro che ciò che concerne questo fatto, *questa qualche cosa ch'avviene*, io non vi trovo affatto l'idea di qualche altra cosa, che ha dovuto necessariamente precedere, nè di un' altra cosa, che dovrà necessariamente seguire. La legge di *causalità*, che noi trasportiamo a tutta la natura, e che poniamo come base a tutte le nostre osservazioni, è dunque una rappresentazione *a priori*, che noi attribuiamo per *sintesi* agli oggetti (1). »

§ 115. Io prego il lettore di osservare nell'analisi, che gli ho presentato della dottrina *Kantiana* su la causalità, il modo come si formano gli errori da' filosofi. Noi siamo sorpresi di certi paradossi filosofici. Ci sembra impossibile, che tali pensieri possano cadere in

(1) *Villers*, Philosophie di *Kant*, l. d'art. IX, rem. II.

uno spirito ragionevole; ma rimontate alla sorgente di questi paradossi, seguite con uno spirito di analisi lo sviluppo della filosofia su l'oggetto in quistione, voi non sarete più sorpreso de' paradossi che vedrete nascere. Niuno aveva più di *Hume* dubitato della massima: *Non v'ha effetto senza una causa*; ella si era riguardata come l'espressione di una legge reale delle cose. Niuno ancora aveva dubitato dell'esitenza di un essere eterno qualunque siasi. Una scuola sorge nell'Alemagna, ella si appella la scuola *trascendentale*; ella ci annunzia che la massima: *Non v'ha effetto senza una causa* non è applicabile alla realtà delle cose; che la certezza dell'esistenza di un' Essere eterno qualunque siasi non è che un' illusione necessaria del nostro spirito. Noi siamo sorpresi di tali paradossi; e dubitiamo se i filosofi trascendentali sieno de' filosofi che ragionano, o pure de' frenetici che delirano. Ma rimontiamo alla sorgente di questa dottrina, seguiamo il corso della filosofia su l'oggetto in quistione, e tosto cesserà la nostra sorpresa.

Malebranche combattè la dottrina comune dell'efficienza delle cause naturali: egli la riguardò anche come una dottrina anticristiana: avrebbe egli potuto prevedere che da'suoi principj maneggiati da un talento originale si sarebbe dedotto il più peggiore pirronismo su l'esistenza di Dio? *Hume* venne in seguito: egli adottò le premesse di *Malebranche*; ma prevenuto contro l'uso de'metodi razionali in filosofia, restò racchiuso nel piccolissimo circuito delle sue sensazioni, ed il pirronismo fu una conseguenza inevitabile de' suoi raziocinj. La scuola di *Reid* venne poi: ella fu spaventata dalle conseguenze perniciose del sistema di *Hume*; e non osando combattere i suoi principj si rifuggì per evitarle nella voce interiore del

senso comune. *Kant* comparve in Prussia: il ricorso al senso comune gli sembrò un mezzo indegno del filosofo, e senza essere spaventato da alcuna conseguenza, tirò tutte le illazioni, che credette nascere da' principj di *Hume* e di *Reid* su la causalità.

Osservate che ciascuno di questi filosofi, lasciando intiero il principio erroneo di quei che l'hanno preceduto, non fa che aggiungere un altro errore, o dedurre dal primo una giusta o ingiusta illazione: Non vi ha alcuna connessione fra gli avvenimenti della natura, e noi non vediamo nelle cose naturali alcuna causa efficiente. Ecco il principio che *Hume* prende da *Malebranche*. Se nella natura non vediamo alcuna causa efficiente, e se, dall'altra parte, tutte le nostre idee vengono dall'esperienza, noi non possiamo aver l'idea di una tal causa, e tutto il linguaggio delle cause efficienti è vôto di senso: ecco l'illazione, che *Hume* dedusse del principio di *Malebranche*. Se nella natura non vediamo alcuna causa efficiente, se l'esperienza non può somministrarci quest'idea, e se, dall'altra parte, noi abbiamo una idea della causa efficiente, che accompagna la percezione di qualunque avvenimento della natura, noi dobbiamo ammettere l'autorità di questo principio interiore: Non v'ha effetto senza causa. Esso è uno de' principj del senso comune: ecco l'illazione che dedusse dai principj di *Malebranche*, e di *Hume*, la scuola di *Reid*. Se nella natura non vediamo alcuna causa efficiente; se l'esperienza non può somministrarci una siffatta idea; se questa idea accompagna incessantemente la percezione di qualunque avvenimento della natura, è il nostro spirito dunque che mette una connessione fra le cose; e la relazione di causa ed effetto è solamente *soggettiva, e non oggettiva*. Inoltre, se questo principio

della causalità non è un risultamento del raziocinio, esso non è poggiato sul principio di contraddizione: esso è dunque un principio di un' altra spezie, un principio *sintetico a priori:* ecco le illazioni che la scuola di *Kant* dedusse da' principj di *Malebranche*, di *Hume*, e di *Reid*. Un' osservazione è sfuggita a tutti cotesti filosofi. Eglino non hann' osservato, che lo spirito, lavorando su i materiali dell' esperienza, può formarsi la nozione della causa efficiente.

§ 116. La distinzione che la scuola trascendentale pone fra i giudizj analitici ed i giudizj sintetici è assurda. Se le due idee A e B non hanno alcuna identità fra di esse, lo spirito non può riguardarle che come distinte, e senz' alcun legame fra di loro: è impossibile dunque, ch' egli vi percepisca un rapporto necessario di convenienza, e l' asserirlo è un porre una contraddizione ne' termini: dire che le due idee A e B non sono affatto identiche, è lo stesso che dire ch' esse son diverse; dire che son diverse, è lo stesso che dire, che l' una non può affermarsi dell' altra, è lo stesso che dire, che non vi ha alcun rapporto di convenienza fra di esse: dire in conseguenza che lo spirito dee percepire necessariamente un rapporto di convenienza fra due idee diverse, è affermare, che lo spirito può pronunciare una contraddizione evidente. Noi concediamo alla scuola trascendentale, che vi sono pel nostro spirito de' *giudizj sintetici a posteriori* somministratigli dall' esperienza, e sono appunto quei giudizj che *Locke* chiama di *coesistenza*, ma questi giudizj sono *a posteriori*, poichè pel nostro spirito son contingenti. Tutt' i giudizj necessarj debbono, in ultima analisi, risolversi nel principio di contraddizione: essi son dunque tutti *analitici*, ed i giudizj *a priori* non possono essere che necessarj. Ammettere de' giu-

dizj necessarj non poggiati sul principio di contraddizione, è un assurdo manifesto. Se lo spirito non vede alcuna contraddizione nell'opposto di un suo giudizio, egli non può certamente riguardarlo come necessario. I giudizj *sintetici a priori* non possono dunque esistere.

L'esempio della linea retta, a cui ricorre il signor *Villers*, è contro di lui. L'idea di cammino più breve o di lunghezza più breve fra due punti non è racchiusa nell'idea della linea retta assolutamente considerata, ma è racchiusa nell'idea della linea retta come paragonata riguardo alla lunghezza colle altre linee, che si possono concepire tirate fra due punti. L'idea di una linea retta fra il punto A, ed il punto B è identica con quella di una linea che scorre il punto A avvicinandosi in ogni passo al punto B, è identica con quella di una linea in cui ogni punto successivo al punto A è più vicino al punto B; è identica con quella di una linea descritta dal punto A, in modo che ogni passo successivo di questo sia un avvicinamento al punto B. Ciò posto, ogni altra linea, che si suppone fra A e B, è una linea che scorre il punto A; facendo degli altri passi, che non sono avvicinamenti al punto B, la linea retta è dunque la più corta, che si può tirare fra A e B.

Finalmente per dileguare ogni ombra di dubbio su questo oggetto, io dico, che vi sono de' geometri, fra i quali il sig. *Volfio*, i quali dimostrano rigorosamente dalle proprietà del triangolo la massima brevità della linea retta (1).

Io ho mostrato nel Capitolo antecedente come il raziocinio, sebbene poggiato sul principio di contrad-

---

(1) *Wolfio*, element. geometriae, p. 1, c. 5, § 191.

dizione, sia pel nostro spirito istruttivo, e fecondo di conoscenze; io ho mostrato ugualmente in questo, che la massima: *Non v' ha effetto senza una causa* è dimostrabile rigorosamente per mezzo del principio di contraddizione. Io ho dunque confutato per tutt' i punti la dottrina trascendentale de' giudizj sintetici *a priori*. Tutt' i giudizj *a priori* non possono essere che analitici.

§ 117. Da questa verità: *Non v' ha effetto senza una causa*, i filosofi generalmente sino ad *Hume* avevano dedotto essere per noi di una certezza assoluta l'esistenza di un qualche Essere eterno, qualunque siasi. Tutt' i filosofi hanno inteso la legittimità di questa deduzione: esiste qualche cosa al presente: dee dunque esistere qualche cosa nell' eternità. La dottrina di *Hume* cominciò a sparger de' dubbj su la legittimità di questa deduzione. Se la causa e l' effetto debbono, secondo questo filosofo, essere tutti e due sperimentali non possiamo fare alcuna deduzione per una causa che non è caduta giammai sotto i nostri sensi.

La scuola di *Kant* dedusse questa perniciosa illazione, ed è tuttavia ostinata a difendere questa empia dottrina. Io ho riserbato una parte di quest' opera per l' esposizione, e per l' esame del *Kantismo*: al presente mi limito ad osservar solamente, che *Kant* riguardò le due seguenti proposizioni: 1. Esiste un essere assolutamente necessario, o una causa prima di di tutte le cose. 2. Non esiste alcun essere assolutamente necessario, alcuna causa prima *di tutte le cose*, come prodotti uguali della nostra ragione, come diversi modi di riguardar le cose; e pronunciò, che si ha torto di fare di una semplice maniera di vedere, o di concepire nell' uomo un essere fuori dell' uomo, un essere reale esistente in sè, che nel fondo non appartiene che alla nostra propria organizzazione conosci-

tiva. Non altrimenti che se di due uomini uno guardando cogli occhiali verdi, vede gli oggetti di color verde, ed un altro avendo l'itterizia gli vede di color giallo, ciascuno pretendesse che gli oggetti sono di quel colore ond' egli gli vede, ciascuno di essi s' ingannerebbe certamente. Io esaminerò, come dissi, tutta la dottrina *Kantiana*, e spero darne un' analisi soddisfacente: intanto torno all'oggetto di questo Capitolo.

Per fissare il vero stato della quistione su la causalità, fa d'uopo distinguere le cause contingenti, e la causa necessaria. La quistione dunque su le verità dedotte di esistenza, e che son poggiate su la causalità, si aggira su due punti, cioè sull' esistenza della causa necessaria, e su quella delle cause contingenti. Si domanda: 1. Siamo noi autorizzati a concludere dall' esistenza di una qualche cosa l'esistenza di un essere eterno, e necessario? *Hume* e *Kant* con tutta la scuola trascendentale negano la legittimità di siffatta deduzione. Su le cause contingenti si domanda; 2. Vi sono nella natura creata delle cause efficienti? 3. Possiamo noi dire universalmente: Il calorico liquefà la neve: il fuoco incenerisce il legno secco; l' acqua scioglie i sali; ella estingue la nostra sete? In una parola, sono possibili delle proposizioni veramente universali *a posteriori*? Su qual fondamento son poggiate? *Hume* nega, come abbiamo veduto, che l' esperienza del passato possa somministrarci alcun fondamento per una deduzione ragionata per l' avvenire. Queste seconde quistioni su la causalità contingente, e su l' analogia saranno esaminate in un altro luogo di questa opera: in questo Capitolo esaminerò la prima.

§ 118. I filosofi, come ho detto, hanno poggiato l' esistenza di un Essere eterno e necessario su questa verità: *Non v' ha effetto senza una causa*, o: *nulla*

vi ha senza una ragion sufficiente: « L'uomo sa, dice *Locke,* per una conoscenza di semplice veduta, che il puro niente non può maggiormente produrre un essere reale, che essere uguale a due angoli retti... E per conseguenza se noi sappiamo che qualche essere esiste, e che il non essere non potrebbe produrre alcun essere, è di un'evidenza matematica, che qualche cosa ha esistito sin da tutta l'eternità, poichè ciò che non è da tutta l'eternità ha un cominciamento, e tutto ciò che ha un cominciamento, dee essere stato prodotto da qualche altra cosa (1). »

Ecco come ragiona a tal proposito il sig. *Clarke* nel suo trattato dell'Esistenza di Dio: « Poichè qualche cosa esiste oggi, è chiaro che qualche cosa ha sempre esistito. Altrimenti bisognerebbe dire, che le cose, che sono attualmente son sortite dal nulla, e non hanno assolutamente alcuna causa della loro esistenza: ciò ch'è una pura contraddizione ne' termini. Perchè se si dice che qualche cosa è prodotta, e che intanto non si voglia riconoscere alcuna causa della sua produzione, ciò è come se si dicesse, che una cosa è prodotta, e non prodotta. Tutto ciò ch'esiste dee avere una causa della sua esistenza, una ragione, o un fondamento su cui la sua esistenza è poggiata, un fondamento, una ragione, per cui egli esiste piuttosto che non esiste. Perchè egli esiste o in virtù di una necessità, che trova nella sua natura stessa, nel qual caso egli è eterno per sè stesso, o in conseguenza della volontà di qualche altro essere, ed allora bisogna che quest'altro essere abbia esistito avanti di lui, almeno d'una priorità di natura, e come la causa è concepita essere avanti l'effetto.

(1) *Locke,* Essai, liv. 4, c. 10, § 3.

« La seconda proposizione che io pongo si è, che un *Essere indipendente ed immutabile* dee aver esistito sin da tutta *l'eternità*. Il senso di questa proposizione si è, che bisogna necessariamente che vi sia sempre stato qualche Essere *indipendente* almeno uno. In effetto se qualche Essere ha necessariamente esistito sin da tutta l'eternità, egli bisogna o che quest'Essere, che ha sempre esistito, sia un Essere immutabile, ed indipendente, da cui tutti gli altri esseri, che sono, o che sono stati nell'universo, tirano la loro origine, o che vi sia stata una successione infinita di esseri dipendenti, e soggetti al cambiamento, che siansi prodotti gli uni gli altri in un progresso all'infinito, senz'avere avuto alcuna causa originale della loro esistenza. Ma quest'ultima supposizione è talmente assurda, che ancorchè gli atei sien'obbligati di ricorrervi in molti rincontri, ve ne ha per tanto molto pochi, come io credo, che osino sostenerla apertamente . . . Se si riguarda questo progresso all'infinito, come una catena infinita di esseri dependenti, che sono legati gli uni agli altri, è evidente che tutto questo insieme di esseri non potrebbe avere alcuna causa esterna della sua esistenza, poichè si suppone, che tutti gli esseri che sono, e che sono stati nell'universo vi entrino. Egli è evidente da un altro lato, ch'ella non può avere alcuna causa interna della sua esistenza, poichè in questa catena infinita di esseri non ve ne ha alcuno che non dipenda da quello che lo precede, ed alcuno non è supposto esistere per sè stesso, e necessariamente, ciò che per tanto è la sola causa interiore di esistenza, che sia possibile d'immaginare. Or, se alcuna delle parti non esiste necessariamente, è chiaro, che il tutto non può esistere necessariamente; la necessità assoluta di esistere non

essendo una cosa esteriore relativa, ed accidentale, ma una proprietà essenziale dell'essere ch'esiste necessariamente. È dunque necessario, che un Essere immutabile, ed indipendente abbia esistito sin da tutta l'eternità . . .

« Tutto ciò ch'esiste o è uscito dal niente, senza essere stato prodotto da alcuna causa qualunque siasi, o è stato prodotto da qualche causa esterna, o esiste per sè stesso: or noi abbiamo già mostrato, che v'ha una contraddizione formale a dire, che una cosa sia uscita dal niente, senza essere stata prodotta da alcuna causa. Dall'altra parte, non è possibile che tutto ciò ch'esiste sia stato prodotto da cause esterne, poichè abbiamo ancora provato nella proposizione precedente, che bisogna che qualche Essere indipendente abbia esistito eternamente. Che resta egli dunque, se non che quest'Essere eterno, ed indipendente esista necessariamente e per stesso (1)? »

Per esprimere in un modo più breve la dimostrazione dell'esistenza dell'*Essere necessario* e farne meglio veder la discendenza dal principio della casualità, io ragiono così: Ciò che incomincia ad esistere dee avere una causa della sua esistenza. Un'esistenza antecedente, che incomincia ad esistere, non è la causa che si cerca, poichè è anche un'esistenza condizionata. Se B esiste condizionatamente, ed A esiste condizionatamente; posta l'esistenza di A non si pone ancora la causa sufficiente dell'esistenza di B, poichè la condizione dell'esistenza di A è anche una condizione per l'esistenza di B: posta dunque un'esistenza condizionata, o un'esistenza che incomincia ad esistere, si dee anche porre un'esistenza assoluta, o un'esistenza che non incomincia ad esistere.

---

(1) Traité dell'Existence de Dieu, par M. *Clarcke*, c. 2, 3, 4.

§ 119. La dimostrazione dell' esistenza dell'Essere necessario contiene due premesse, una *a priori*, ed una altra *a posteriori*. La prima è una verità pura, razionale, ipotetica; la seconda un dato primitivo dell' esperienza. *Se qualche cosa esiste, un' Essere necessario esiste*, ecco la premessa *a priori*; *qualche cosa esiste*, ecco la premessa sperimentale. Questo esempio dimostra sensibilmente l' importanza dell'applicazione delle verità razionali a' dati sperimentali, e la necessità insieme de' dati sperimentali per la realtà della conoscenza. Appartiene all'esperienza di menarci nel mondo della realtà: senza di lei, malgrado le verità presentate allo spirito dal raziocinio, si rimarrebbe nella sola regione del pensiero, e delle ipotesi. Ma l' esperienza, dall' altra parte, rimarrebbe sterile senza l' intervento della speculazione; è necessaria l' azione della ragione per fecondare i dati sperimentali. *Se qualche cosa esiste, un essere necessario esiste*. Questa verità pura, *a priori* non è che ipotetica, e non può essere che ipotetica; io non potrei giammai dedurne alcuna verità di esistenza: *Qualche cosa esiste, o io esisto*: ecco una verità primitiva di esistenza, sperimentale, ma finchè rimango nella sola esperienza, questa verità rimane isolata, infeconda: Ella non mi dà dritto ad alcuna deduzione: riuniamo le due verità: *Se qualche cosa esiste, un Esser necessario esiste, qualche cosa esiste*. Queste due premesse mi menano ad una conoscenza di esistenza: *Un Essere necessario esiste*.

Se i pensatori getteranno un colpo di occhio su le matematiche miste, e su la fisica, vedranno ad ogni passo la riunione delle verità razionali, coi dati dell' esperienza, e ne conosceranno i felici risultamenti.

Io non posso dir tutto in un luogo. Ho riserbato

una parte di quest' Opera all'esposizione ed esame della filosofia trascendentale. Osservo qui solamente, che la scuola trascendentale conviene che la ragione dell' uomo è forzata di ammettere una realtà assoluta ed incondizionale: ella pronuncia che l'uomo non può interdire alla sua ragione questa deduzione, come non può evitare le sensazioni de' colori quando in mezzo alla luce tiene gli occhi sani ed aperti; questa scuola nega nondimeno a questa illazione una realtà al di fuori della ragione. Io esaminerò le sue obbiezioni, e spero darne delle risposte soddisfacenti. Intanto gli altri filosofi non potranno nulla oppormi contro la realtà della conoscenza che ho stabilito. Io ho preso dall' esperienza questo dato: *Io esisto;* e sono stato condotto necessariamente a questa illazione: *Un Essere necessario esiste.* Io non ho imitato che i matematici nelle matematiche miste, ed i fisici. Se il metodo di questi conduce alla verità, perchè non dovrebbe condurci nella quistione che ci occupa?

§ 120. Io mi son assicurato dell' esistenza dell' Essere necessario; ma non so ancora se quest'Essere sia distinto dal *me*: io non ho ancora conosciuto se sono un *effetto*, cioè a dire una cosa che ha incominciato ad esistere. Io non mi ricordo, è vero, di essere stato sempre, ma i limiti della mia memoria non debbono certamente essere i limiti dell' esistenza delle cose. Io rivolgo l' attenzione su di me: sperimento una moltitudine di maniere di essere, che si succedono l' una all' altra. È questa una verità incontrastabile, che l'intima coscienza mi manifesta: alcuna dunque di queste maniere di essere non mi è essenziale: esistono dunque in me de' *modi*, che non hanno la ragion sufficiente della loro esistenza nella mia essenza sola. Io non posso esistere senz' alcuna di queste maniere di

essere, poichè un Essere indeterminato non può esistere, e siccome alcuna di queste maniere di esistere non ha la ragione sufficiente nella mia sola essenza, così è d'una perfetta evidenza, che la mia essenza non contiene in sè tutto ciò che mi è necessario per esistere, e senza di cui non posso esistere: io non esisto dunque per me stesso, poichè ho bisogno per esistere di un essere che mi determini a questo modo di esistere piuttosto che ad un altro: io non sono dunque una realtà *assoluta incondizionale*, cioè a dire, io non sono l'essere che i metafisici chiamano necessario.

L'Essere necessario è un'esistenza determinata; e quest'esistenza essendo assoluta, egli è *immutabile*.

« L'Essere necessario, dice Bonnet, non è determinabile che di una sola maniera: egli è assolutamente tutto ciò ch'egli è. Se il necessario fosse determinabile di molte maniere, alcuna di queste maniere non gli sarebbe essenziale: egli potrebbe dunque cambiare la maniera di essere, non implicherebbe più contraddizione di poter egli essere altrimenti: non sarebbe dunque più il *necessario* rigoroso.

« Ogni essere esiste di una maniera determinata: egli è ciò che è. La stessa cosa non può nello stesso tempo essere, e non essere, essere insieme di più maniere differenti: l'Essere necessario esiste dunque di una maniera determinata, e perchè la sua maniera determinata è inseparabile dalla sua esistenza, la sua maniera determinata di esistere è così necessaria, come la sua esistenza. Egli è dunque essenzialmente tutto ciò che è, poichè se egli potess'essere altrimenti non sarebbe necessario (1). »

---

(1) *Bonnet*, Recherches phil. sur les preuves du christianisme; sec. edit., c. 3.

§ 121. Io sono un essere mutabile. Questa verità è un dato della esperienza. Un essere mutabile non può esistere per sè stesso. Questa verità è un risultamento del raziocinio, il quale mostra l'identità fra l'idea dell'essere per sè stesso, e l'idea dell'essere immutabile. Da queste due verità scende questa conseguenza: Io non esisto dunque per me stesso, io sono un effetto. Condotto a questa conoscenza da un'analisi incontrastabile, io cerco inoltre se la causa che mi ha prodotto sia intelligente, o cieca: io trovo che la mia ragione può giungere sino a mostrarmi l'intelligenza della causa prima del mio essere.

Egli è necessario che la mia esistenza sia l'effetto o d'una causa cieca, o d'una causa intelligente. Se è l'effetto di una causa cieca, ella dee essere prodotta o per caso, o per una conseguenza della necessità cieca ed assoluta del primo Essere. È assurdo che la mia esistenza sia dovuta al puro caso, poichè questo vocabolo caso non può presentare altra idea, che quella di un'azione senza un principio donde nasca, o di un effetto senza una causa. È ugualmente assurdo il riguardar la mia esistenza come un effetto della necessità assoluta del primo Essere, o, per dirlo altrimenti, come una conseguenza necessaria della sua essenza. Se ciò fosse, la mia esistenza sarebbe stata necessaria come quella del primo Essere; io sarei stato immutabile come la causa prima. Io non posso dunque esser l'effetto di una causa cieca: io son dunque l'effetto di una causa intelligente.

Se voi non ammettete un atto dell'intelligenza sovrana per l'origine delle cose, non potete giammai ammettere alcun'azione, nè alcuna produzione: di fatto, se tutte le cose hanno la ragion sufficiente nell'essenza dell'Essere necessario, tutte le cose esistono

necessariamente come l'Essere necessario: non può dunque nulla incominciare ad esistere: in conseguenza non vi è nè azione nè produzione. *Spinoza* per spiegare come tutte le cose seguono dalla natura divina, dice, ch'elleno seguono per una necessità simile a quella, per cui segue da ogni eternità, e seguirà eternamente dalla natura del triangolo, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti. « Se la cosa è così, osserva saviamente *Condillac*, io non so più cosa significa una causa: perchè io non so che siasi giammai pensato di dire, che la natura del triangolo *fosse causa efficiente per sè stessa, e primitiva* dell'eguaglianza de' tre angoli del triangolo a due retti. Io non so maggiormente cosa sia nel linguaggio di *Spinoza* agire per rapporto a Dio, perchè non vedo che la natura del triangolo agisca per produrre l'eguaglianza de' suoi tre angoli a due retti. Se dunque tutto siegue dalla natura divina colla stessa necessità, con cui segue dalla natura del triangolo l'eguaglianza de' tre angoli a due retti, io ne inferisco un' evidente contraddizione; cioè che nella natura tutto si fa senza azione (1). »

§ 122. Poggiato sul solo principio della causalità, e su i dati sperimentali, ho dimostrato in un modo preciso l'esistenza di una causa prima intelligente. I filosofi non hanno veduto il nesso di queste verità: eglino si son trovati imbarazzati, allorchè han cercato di stabilire l'intelligenza dell'Essere necessario. Il dottor *Clarke* nell'ottava Proposizione del suo trattato dell'Esistenza di Dio, imprende a provare: *Che l' Essere esistente per sè stesso è un essere intelligente.* Egli osserva, che su questa proposizione

(1) *Condillac*, Traité des systèmes, c. 10.

per lo appunto si versa il forte della disputa fra gli atei e noi: intanto egli si mostra molto debole nello stabilire questa verità importante. « Io approvo, egli dice, che non è possibile di dimostrare di una maniera diretta *a priori*, che l'Essere esistente per sè stesso non agisce per una necessità cieca, e senza conoscenza, nè che sia un essere, a parlare in tutta la proprietà e l'esattezza de'termini, intelligente, e realmente attivo (1). »

A me sembra tutto il contrario. Se la causa prima fa esistere qualche cosa, ella è un agente, ed un agente senz'azione è una contraddizione evidente ne'termini. Inoltre se l'esistenza delle cose fosse una conseguenza assoluta dell'essenza del primo Essere, quest'esistenza sarebbe ancora assoluta ed invariabile come l'esistenza del primo Essere: ora in una causa cieca tutto dee essere una conseguenza cieca della sua essenza: una causa cieca non può dunque produrre un essere variabile, e, per parlare con più precisione, una causa cieca e necessaria non può nulla produrre.

Il dottor *Clarke* per istabilire l'intelligenza della causa prima ricorre ad un principio vago e falso, e che ha menato a delle conseguenze perniciose: « È impossibile, egli dice, che l'effetto sia rivestito d'alcuna perfezione, che non si trovi ancora nella sua causa. » Questo principio non è vero *a priori* nè intuitivamente nè dimostrativamente, ed è falso *a posteriori*: la causa dee avere tutto ciò ch'è necessario per produrre l'effetto, ma non le qualità dell'effetto; l'esperienza dimostra che l'effetto è diverso dalla sua causa. Questo principio stesso si può ritorcere contro il sig. *Clarke*: Il moto, egli dice, è un effetto

(1) *Clarke*, loc. cit.

dell' intelligenza sovrana, l'intelligenza sovrana è ella mobile?

Il sig. *Bonnet* ricorre all' analogia per dimostrare l'intelligenza dell'Essere necessario; in conseguenza non ci dà una dimostrazion rigorosa di questa importante verità.

Il mio raziocinio non poggia su di alcun principio vago: esso poggia su questo principio evidente, e che può confermarsi *a posteriori*, senza la menoma eccezione, cioè: *quando una cosa non ha la ragion sufficiente della sua esistenza nella essenza degli esseri, ella è prodotta da una causa intelligente.* Perchè al vedere una mostra in un' isola deserta, un palazzo, un giardino, noi diciamo al momento: Questa isola ha dovuto esser abitata dagli uomini. Ciò è perchè riguardiamo tutte queste modificazioni della materia come contingenti, e che non possono nascere dalla essenza della materia stessa. Per questo stesso principio riguardiamo l' Eneide di Virgilio come un prodotto di un' intelligenza. Il principio enunciato è di una certezza apodittica. Ciò che non nasce dall'essenza di una cosa, se non è un prodotto dell' intelligenza, sarà un prodotto del caso; il che è un' assurdità manifesta. Esaurite tutte le forze del vostro intendimento, vi sarà impossibile di assegnare altra origine alle cose, se non che o la necessità o il caso, o l' intelligenza, vale a dire la volontà. Io non sono un essere assolutamente necessario, perchè sono un essere mutabile. Io sono dunque l' effetto di una causa intelligente.

§ 123. L' esperienza ci presenta degli oggetti, che cambiano incessantemente le loro maniere di essere; ella non ci manifesta alcun oggetto immutabile: quest' oggetto si cela tanto al senso interno, che al senso

esterno: intanto con un'analisi severa partendo da un oggetto variabile siam giunti ad ammettere l'esistenza di un *Essere immutabile*. In tutto questo cammino non abbiamo fatto altro, che rimontare dall'effetto alla causa. Abbiamo stabilito con una dimostrazione rigorosa questa proposizione: *Non v' ha effetto senza una causa*; e partendo dalla stessa, ci siamo elevati alla conoscenza di una intelligenza eterna ed immutabile.

Ho osservato, che sino ad *Hume* non era caduto alcun dubbio sul valore di questo principio, e che i più caldi empiristi erano stati colpiti dalla sua evidenza. La critica della conoscenza move oggi varie difficoltà sul valore di queste deduzioni: Il principio della causalità, si domanda, è un principio *razionale a priori*, o pure un risultamento dell'esperienza? Secondo la verità, che io ho stabilito, si può rispondere facilmente a questa quistione, dicendo, che sebbene la *nozione di effetto* sia un dato dell'esperienza, pure la massima: *Non v' ha effetto senza una causa* è una verità *a priori*. Ma si continua a domandare: Se il principio della causalità è un principio *a priori*, dee essere un principio identico: se è un principio identico, come l'idea dell'effetto è diversa da quella della causa? Noi abbiamo detto: Esiste un essere mutabile, contingente: esiste dunque un Essere immutabile, necessario: come persuadersi, che siffatte deduzioni sieno poggiate sul principio d'identità? Questa difficoltà ideologica ha influito più di quel che si crede a far traviare i filosofi su degli oggetti importanti. Io ne recherò gli esempj a suo luogo; intanto sono nel dovere di sciogliere la difficoltà proposta. Se voi conoscete l'esponente di una ragion geometrica, e tre termini di una proporzione, allorchè trovate il quarto

termine, sortite voi, io vi domando, dal principio d'identità? Certamente di no: intanto questo quarto termine è diverso dagli altri tre. In un modo simile lo spirito rimonta da un effetto ad una causa distinta. In un essere mutabile lo spirito ha un termine del rapporto, e l'esponente insieme del rapporto. Questa idea *essere mutabile* è identica con questa altra, *essere* che riceve da un altro la determinazione, o la maniera di esistere, senza di cui non può esistere: questa idea è identica con questa altra, *essere* che non può esistere per sè stesso; *essere* ch'esiste non assolutamente, ma nella supposizione di un'esistenza straniera da cui dipende: quest'idea è identica con quella di un' esistenza assoluta produttrice di un'altra esistenza: questa idea è identica con quella di un Essere immutabile ed attivo; quest'idea è identica con quella di un Essere immutabile, e che produce con un atto di volontà; è identica con quella di una intelligenza sovrana ed immutabile. I filosofi non hanno ben veduto queste identità, e sono caduti in errori perniciosi.

§ 124. Ma qui sorge un' altra difficoltà non indifferente. Voi ponete, mi si dice, che v' ha un rapporto fra due esseri distinti, fra la causa e l'effetto: or ogni rapporto è una semplice veduta dello spirito: la connessione dunque fra *la causa e l'effetto* è meramente estrinseca ed ideale. Questa obbiezione sembra alquanto speciosa, ma ella è sofistica. Vi sono de' rapporti, che sono semplici vedute dello spirito: tali sono i rapporti di eguaglianza, o ineguaglianza fra le quantità, di similitudine, e di diversità, e molti altri. Questi rapporti suppongono le cose fra cui lo spirito gli percepisce, ma essi non aggiungono nulla alle proprietà positive ed assolute delle cose stesse. Vi sono nondimeno de' rapporti essenziali, e questi non sono

semplici vedute dello spirito: tali sono i rapporti fra la causa efficiente, e l'effetto; fra le modificazioni, ed il soggetto modificato. L'effetto non può esistere senza la causa efficiente, e la modificazione non può esistere senza il soggetto. Questa dipendenza è essenziale in tutti e due i casi. Io non intraprenderò di spiegarla; io la riguardo come un dato che debbo riconoscere, e come un mistero che non mi è permesso di penetrare. Io non son fatto per tutto ignorare, nè per tutto sapere. L'esperienza dee esser la mia guida, e la ragione dee fecondar l'esperienza, ma non abbandonarla giammai.

È una sorgente feconda di errori l'effettuare le nostre astrazioni, le semplici vedute del nostro spirito, e ne è un' altr' ancora il riguardar come ideali le relazioni essenziali. Il filosofo ricordato non entusiasta evita l'una e l'altra, facendo l'analisi delle facoltà dello spirito, e rifacendo l'intendimento. Io dovrò parlare delle relazioni in un altro luogo di quest'Opera; m'impegnerò ivi di rischiarare molte difficoltà che sorgono nello spirito de' pensatori, i quali riflettono sulla realtà delle nostre conoscenze.

§ 125. Io ho provato, che, partendo da un'esistenza, oggetto immediato dell'esperienza, si può arrivare a conoscere un' altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade, ma si cerca sapere. Questa seconda esistenza dee essere almeno capace di divenire un oggetto di esperienza? Io ho risoluto negativamente questa quistione, avendo dimostrato, che dall'esistenza di un oggetto mutabile siam costretti, ragionando legittimamente, di ammettere un essere immutabile, che dall'esperienza non può manifestarsi; ma ci oppongono, che in questo caso cadiamo nell'illusione, prendendo per reale un oggetto meramente ideale: la fi-

losofia dell' esperienza risponde, che l' applicazione delle verità di ragione alle verità di fatto conduce a delle conoscenze reali, che le matematiche miste ne sono un esempio, poichè tutte le proposizioni dimostrabili in queste scienze si dimostrano colle applicazioni delle verità astratte della Geometria e dell' Aritmetica ad alcuni dati sperimentali. Tutte le dimostrazioni semplici delle matematiche miste contengono due premesse: una puramente razionale, somministrata dalla matematica pura; l' altra sperimentale, somministrata dall' esperienza. La conseguenza poi ci esprime una verità di esistenza. L' esperienza mi fa conoscere, che la luce si diffonde da un punto luminoso tutt' all' intorno per linee rette fra loro divergenti; la Geometria m'istruisce, che le superficie delle sfere sono come i quadrati de' loro raggi. La combinazione di queste due verità, una sperimentale, l' altr' astratta, mi dà questa conseguenza reale: L' intensità della luce è in ragione inversa de' quadrati delle distanze dal punto luminoso. Lo stesso, diciamo noi, è il procedere dello spirito riguardo agli oggetti invisibili a' sensi: Se qualche cosa esiste, un essere necessario esiste: ecco una verità astratta di ragione: Qualche cosa esiste: Ecco un dato sperimentale: un essere necessario dunque esiste. Ecco una illazione legittima di esistenza. Se si riguarda come legittimo un tal metodo nella fisica, perchè si rigetterebbe in metafisica?

Il Criticismo cerca di farci vedere una differenza essenziale fra le illazioni, che con tal metodo si deducono in fisica da quelle che si deducono in metafisica. Le prime, esso dice, son capaci di lor natura di esser confermate dall' esperienza; laddove è ciò impossibile per le seconde: gli oggetti dunque a cui queste con-

ducono rimangono puramente *ideali*, e formano le *illusioni trascendenti*. Per non dipartirci dall'esempio addotto della luce, la verità di cui abbiamo parlato può essere confermata dalla esperienza. Ponete una candela su d'un tavolino: prendete un libro, e discostatevi tratto tratto da quella tal candela, fino a tanto che l'efficacia della luce si minori al segno di non poter più leggere il libro tirandovi un passo più indietro. Supponete che una tal distanza sia di quattro palmi; discostatevi poscia ad una doppia distanza, o sia a quella di otto palmi, troverete col fatto, che per potersi leggere nuovamente il libro non sarà sufficiente un doppio numero di candele, ma farà d'uopo assolutamente di adoperarne quattro, quadrato di 2., ch'esprime la distanza già supposta. Non avviene così degli oggetti intelligibili della ragione: essi sono in un'impossibilità radicale di esser percepiti sensibilmente: essi rimangono dunque degli esseri di ragione, de'fantasmi sprovveduti d'ogni realtà.

§ 126. Io domando agli avversarj: Qualunque illazione di un raziocinio, di qualunque natura ella sia, si manifesta ella allo spirito in virtù del raziocinio, o pure in virtù dell'esperienza? Non può dirsi che si manifesti in virtù dell'esperienza, poichè, 1. allora sarebbero inutili tutte le dimostrazioni delle matematiche miste; 2. io non potrei conoscere questa illazione precedentemente all'esperienza, il che è smentito dall'esperienza stessa: Io posso conoscere, che l'intensità della luce sia in ragione inversa de'quadrati delle distanze dal punto luminoso pria ancora di aver fatto l'esperienza di cui ho parlato nel § antecedente: questa conoscenza è dunque prodotta nel mio spirito dalla sola virtù del raziocinio; ella è assolutamente indipendente dall'esperienza che la conferma, ella ri-

ceve la sua realtà dalla realtà di una delle premesse, non già dall'esperienza particolare che la conferma.

In secondo luogo io dico, che queste illazioni non possono giammai effettuarsi dall'esperienza: l'esperienza, di fatto, non può mostrarmi se non che dei casi particolari, e siffatte illazioni sono universali. Ella può farmi vedere, che l'intensità della luce è in ragione inversa de' quadrati di 1, 2, per esempio, ma può ella mostrarmi questa verità per tutte le distanze possibili, senza ommettere alcun caso? Ciò è impossibile all'esperienza. L'esperienza non può imprimere alcuna universalità verace alle nostre proposizioni. Questa universalità si dee all'applicazione delle verità di ragione a' dati sperimentali. In virtù di quest'applicazione il geometra-fisico pronuncia antecedentemente all'esperienza, ed al di là dell'esperienza, che i corpi sono in equilibrio quando le loro masse sono in ragion reciproca delle loro distanze dal centro di moto. Queste verità sono universali nella supposizione delle leggi del moto.

L'empirista è costretto di rimanere nel piccolo circuito delle sue esperienze: egli non può dare alcuna universalità a niuna esperienza. Appartiene alla vera filosofia dell'esperienza di trovare nelle istruzioni di un momento i principj di una scienza applicabile a tutt'i luoghi ed a tutt'i tempi.

Dico in terzo luogo, che vi sono alcune conoscenze nelle matematiche miste, che non possono giammai in alcun caso esser confermate dalla esperienza. Ne cito due esempj decisivi: Nella Catottrica si dimostra, che l'immagine del punto radiante apparisce dietro lo specchio piano in una distanza uguale alla distanza dello stesso punto dallo specchio. Io non saprei come si potrebbe confermare coll'esperienza questa propo-

sizione. Gli Astronomi determinano la distanza della luna dalla terra, e le distanze de' pianeti dal sole: or queste distanze non sono praticamente misurabili.

Dico finalmente, che i risultamenti dell'analisi, partendo dalle nostre sensazioni, possono non solamente essere incapaci di divenire un oggetto di esperienza, ma ancora esser contrarj alle apparenze sensibili. I filosofi che combatto pretendono togliere ogni realtà agli oggetti dell'intelligenza: ma io domando loro, se il Cielo dell'Astronomo sia il Cielo dello spettatore? Aspetterò volentieri una siffatta risposta; ma intanto riconoscerò la futilità dello empirismo critico, e la realtà degli oggetti dell'intelligenza; ed alla domanda, con qual dritto dall'esistenza del mutabile si deduce quella dell'immutabile, risponderò immantinenti dicendo, che si deduce collo stesso dritto con cui l'astronomo partendo da un sole mobile riconosce un sole immobile.

§ 127. Io mi lusingo di aver perfezionato l'importante teorica della *causalità*, di aver risoluto i più spinosi problemi su la stessa. Se la mia teorica non forma degli entusiasti, ciò nasce perchè ella è la teorica della comune ragione degli uomini, meditata, sviluppata dagli equivoci, e garantita dai sofismi dell'empirista non meno che del razionalista. Io non ho risposto alle obbiezioni che possono esser particolari al *criticismo*, poichè ciò è riservato al tempo dell'esame di questa filosofia; ho nondimeno stabilita la vera teorica, opposta non meno a quella di *Hume*, che a quella di *Kant*.

« *Hume*, dice il sig. *Degerando*, ha dissipato la specie di prestigio, che da tanti secoli circondava questo famoso principio: *Non v' ha effetto senza una causa*, al quale i più gran filosofi avevano ceduto,

come la folla, senza pensare di rendersene conto; e sebbene senza dubbio il vôto che egli ha scoperto alla ragione, possa essere riempiuto da lei, egli ha almeno reso alla filosofia l'inapprezzabile servizio di aver ridotto alla sua più semplice, alla sua più chiara espressione uno de' più importanti problemi, che potesse racchiudere la quistione del principio delle nostre conoscenze (1). »

Hume ha dissipato il prestigio di questa massima: *Non v' ha effetto senza una causa!* Se il sig. *Degerando* avesse profondamente meditato la quistione, si sarebbe guardato certamente di un'asserzione cotanto temeraria: *Hume* ha scoperto il vôto, ma non l'ha riempiuto. Il sig. *Degerando* come lo ha egli riempiuto? Adottando l'empirismo nello stesso Capitolo, in cui aveva intrapreso di combatterlo. Io domando perdono a quest' illustre pensatore, se mi son creduto nel dovere di combatterlo su questo punto: la quistione è della più alta importanza: ella ha un rapporto, intimo con quella della esistenza di Dio, che non può stabilirsi senza riconoscere la certezza apodittica *a priori* della massima enunciata.

I dubbj contro l'efficienza delle cause naturali erano stati promossi da *Malebranche* pria di *Hume*: il merito che ha avuto il filosofo inglese è stato di stabilirvi sopra uno scetticismo, ed un empirismo fatale alla morale ed alla religione, e di essere stato l'occasione del *trascendentalismo*, che infetta l'Alemagna, merito pur troppo funesto, e da compiangersi. Egli ha ridotto, io lo confesso, alla più semplice espressione uno de' più importanti problemi, che potesse racchiudere la quistione del principio delle no-

(1) *Degerando*, op. cit., t. 1, c. 12.

stre conoscenze. Questo vantaggio gli è comune con tutt' i maestri dell' errore. Non vi ha errore della cui conoscenza l' amico della verità non possa farne buon uso.

§ 128. Io ho dimostrato, 1. Che la nozione della *causa* che *Hume* ci dà, è falsa. 2. Che noi abbiamo una nozione della causa efficiente. 3. Che questa nozione può esserci somministrata dall' esperienza. 4. Che la massima: *Non v' ha effetto senza una causa* è d' una certezza infallibile *a priori*. 5. Che questa massima non è un giudizio *sintetico a priori*, come pretende *Kant*, ma un giudizio poggiato sul principio di contraddizione, ed una proposizione identica. 6. Che i giudizj sintetici *a priori*, introdotti dal Criticismo, sono assurdi. 7. Che sebbene questa massima sia una proposizione identica, non ripugna che la causa sia distinta dall' effetto. 8. Che partendo da un essere mutabile, si giunge legittimamente a conoscere l' esistenza di un Essere immutabile. 9. Che in conseguenza si può conchiudere da un' esistenza, oggetto immediato della esperienza, ad un' altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade. 10. Che non è necessario, che questa seconda esistenza fosse capace di divenire un oggetto d' esperienza, e che la distinzione che si pretende stabilire fra le verità dedotte della Fisica, e quelle della Metafisica su l' esistenza degli oggetti *supersensibili*, è arbitraria, e chimerica.

Io ho dato una breve dimostrazione dell' esistenza di Dio: io darò in appresso l' analisi della nozione di questo Essere Sovrano: intanto ho dimostrato l' esistenza di un Essere indipendente, immutabile, intelligente, ed ho stabilito l' intelligenza di quest' essere in un modo chiaro insieme e preciso, cosa che non mi sembra che si era ancora fatta. « Egli sarebbe a de-

siderare, dice il gran *Leibnitz*, che i dotti riunissero tutte le loro forze, per atterrare il mostro dell'ateismo, e non soffrissero, che un male, che tende niente meno che all'anarchia universale ed al rovesciamento della società, facesse de'gran progressi.

« Io soffriva impazientemente, dice altrove lo stesso filosofo, che de'novatori intraprendessero, per mezzo della loro sottiglìezza, di privarmi del più gran bene di questa vita, cioè a dire della certezza, che l'anima mia sopravviverà eternamente al mio corpo, e della speranza, che un Dio infinitamente buono coronerà in fine la virtù e l'innocenza (1). »

Io sono stato nelle stesse disposizioni di questo grand'uomo, ed ho cercato di mettere a parte ogni pregiudizio, e di esaminare colla massima attenzione i fondamenti di questa gran verità. Io ho veduto, che non si poteva oggi giorno trattare questo grande oggetto della esistenza di Dio come si era trattato altre volte, che le rivoluzioni accadute nella metafisica da alcuni anni in qua richiedevano l'esame di nuovi problemi, perciò questa quistione è trattata da me nella Critica della Conoscenza. L'ateismo, o lo scetticismo a giorni nostri ha fatto un passo più oltre del termine in cui era giunto presso gli antichi. Non v'era stato filosofo che non avesse ammesso l'esistenza d'un qualche essere *eterno*: Atei, e Teisti, Dommatici e Scettici, tutti erano stati forzati di ammettere almeno un solo Essere che esiste, per conseguenza un Essere che ha tuttora esistito. *Hume* si oppone alla massima universalmente ricevuta: *Non v'ha effetto senza una causa*, ed il sig. *Degerando* gli attribui-

(1) *Leibnitz*, opera, t. 1, cap. 1, ad Spileliam; e Confessio fidei contra Atheistas.

sce il merito di averne dissipato il prestigio. *Kant* riguarda questa massima come un bisogno della ragione, ma non come un sentimento della verità. Il primo non ode la voce della coscienza, che in ogni avvenimento della natura gli grida: *Non v' ha effetto senza una causa;* ed il secondo contrasta la ragione stessa, non riconoscendo nelle sue massime evidenti un sentimento della verità. *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.*

Io sono molto contrario di confondere il dotto sig. *Degerando* co' seguaci di *Hume*, o di *Kant*. Io l'accuso solo ch'egli ha riguardato la massima: *Non v'ha effetto senza una causa*, come una verità sperimentale, non già come una verità *a priori*, e che sembra non aver preso il vocabolo *causa* nel senso della *causa efficiente*. Del resto, potrebbe, stare che io abbia capito male il pensiere di questo illustre Scrittore.

CAPO V.

Dello Scetticismo.

§ 129. Abbiamo parlato delle verità primitive dell'esperienza interna, e delle verità primitive di ragione. Abbiamo esaminato la natura delle verità dedotte speculative, e delle verità dedotte di esistenza. In conseguenza abbiamo riconosciuto l'esistenza della conoscenza, e ne abbiamo esaminato le sue diverse specie. Ci resta di esaminare la natura particolare delle conoscenze della esperienza esterna, o de' sensi. Questa ricerca sarà eseguita nella Seconda Parte di quest' Opera.

Lo scetticismo nega l'esistenza della conoscenza: noi abbiamo dunque già pronunciato su la sua falsità.

Io ho dimostrato, che le proposizioni: *La coscienza è un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizj; L'evidenza è un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizj* sono indimostrabili, e che quei che han cercato di dimostrarle hanno commesso una petizione di principio. L'esistenza delle conoscenze primitive di fatto e di ragione è dunque indimostrabile. Lo stesso dee dirsi delle conoscenze dedotte. Per dimostrare l'esistenza delle conoscenze dedotte bisognerebbe dimostrare, che il raziocinio e la dimostrazione sono un motivo legittimo di conoscenze, ma per dimostrare ciò bisognerebbe supporre che l'argomento, e la dimostrazione di cui ci serviamo, sieno un motivo legittimo di conoscenza, il che sarebbe supporre ciò ch'è in quistione. L'esistenza dunque della conoscenza tanto primitiva che dedotta è una verità primitiva.

§ 130. « Egli è impossibile, dice *Bayle*, non dirò di convincere uno scettico, ma di ragionar giusto contro di lui, non essendo possibile di opporgli alcuna prova che non sia il sofisma il più grossolano di tutti i sofismi, voglio dire una petizione di principio. In effetto, non v'ha prova che possa concludere se non supponendo che tutto ciò che è evidente è verace, cioè a dire supponendo ciò ch'è in quistione. Perchè il Pirronismo non consiste propriamente, che a non ammettere questa massima fondamentale de' dommatici (1). »

Ma risponde saviamente il sig. *Degerando*: « Se vi sono delle verità primitive, che sono nel tempo medesimo delle verità di fatto, la ragione vi si arresterà legittimamente: nell'interrogarsi dunque su que-

(1) *Bayle,* Dict. art., Pyrrhon.

sto punto consiste la decisione di queste difficoltà inestricabili per i ragionatori, che crederebbero cessare di esser filosofi se cessassero una volta di argomentare. Confessiamolo, i filosofi speculativi hanno essi stessi più d'una volta autorizzato quest'argomento degli scettici, allorchè, sdegnando di sottomettersi all'autorità del buon senso, confondendo la ragione coll'argomentazione, hanno supposto essi stessi, che tutto ciò che non è fondato su di un argomento non è punto ragionevole, e che una verità non può essere rischiarata che per mezzo d'una prova; allorchè eglino son venuti a presentarci seriamente delle dimostrazioni per giustificare l'evidenza ed il senso interno. Ma che concludere realmente da questa grande, ed eterna obbiezione degli scettici? Che non vi ha alcuna verità, se non vi sono certe verità primitive che non abbiano bisogno di dimostrazione. Ecco tutto ciò che risulta dall'obbiezione degli scettici, e noi non vogliamo contrastarlo loro (1). »

§ 131. Lo scetticismo nega la realtà della nostra conoscenza. Esso potrebbe produrre quest'argomento in suo favore. Le idee sono gli elementi delle nostre conoscenze. Ora le nostre idee o vengono tutte da' sensi, o vengono tutte dal fondo dello spirito, o parte vengono da'sensi, e parte vengono dallo spirito stesso. Se tutte le nostre idee vengono da' sensi, non può sussistere la realtà delle nostre conoscenze, poichè i dommatici stessi convengono, che negli oggetti non v'ha nulla di simile alle nostre sensazioni, e che i sensi non ci apportano alcuna istruzione circa le cose in sè. Se tutte le nostre idee vengono dal fondo dello spirito,

---

(1) *Degerando*, op. cit., t. 2, c. 17.

allora è impossibile di stabilire la conformità delle idee cogli oggetti. Se le nostre idee parte vengono da' sensi, e parte nascono dal fondo del nostro spirito, neppure può stabilirsi la realtà delle nostre conoscenze, poichè non v'ha alcuna idea di cui si possa esser sicuro della sua conformità coll'oggetto, non contenendo niuno de' due elementi, nè *l'oggettivo*, nè il *soggettivo*, alcuna realtà.

Noi non possiamo esser sicuri della realtà della nostra conoscenza se non lo siamo di quella delle nostre idee. Ora lo spirito non avendo, e non essendo capace che d'idee, come egli può saltare dal recinto delle idee a quello degli oggetti? Se le idee non sono che immagini, come stabilire la conformità di queste immagini co' loro originali?

I principj, che abbiamo riconosciuto nel Capitolo Primo distruggono ugualmente quest'argomento dello scetticismo. Se noi abbiamo delle percezioni, che prendono l'oggetto immediatamente, noi abbiamo delle percezioni, che hanno una realtà intrinseca: l'analisi di queste percezioni ci somministra le verità primitive di esistenza, e la realtà della conoscenza è stabilita. Le percezioni del senso interno sono reali; gli oggetti della coscienza esistono in lei, e son presi immediatamente. Esamineremo altrove la realtà degli oggetti della sensibilità esterna.

§ 132. I filosofi, che amano chiamarsi *critici*, oppongono a ciò che abbiamo detto la *forma soggettiva* della coscienza. Voi supponete, eglino dicono, che gli oggetti della coscienza sono reali; voi non vi curate di ricercare, se nell'atto della coscienza si mescoli all'oggetto qualche cosa che viene da noi, e che lo sfigura, e pure la cosa è così. Noi non possiamo aver coscienza, che delle nostre modificazioni: intanto sup-

poniamo un soggetto modificabile, operazione che rende il *me* un fenomeno, una apparenza, vale a dire una cosa che non è tale quale si percepisce. Le verità, che voi chiamate primitive di esistenza non son mica delle conoscenze reali: esse non esprimono che delle *apparenze*.

Sebbene queste difficoltà sieno state sviluppate dalla scuola di *Kant*, ed io l'esaminerò allorchè farò l'esame di questa filosofia; pure possono prendersi da ciò che hanno scritto alcuni filosofi pria di *Kant*; e per tal motivo ne fo menzione qui. L'Autore della Filosofia dello Spirito umano, l'illustre sig. *Stewart*, scrive così: « Noi non abbiamo punto immediatamente la coscienza dell'esistenza del nostro spirito; ma abbiamo la coscienza delle nostre sensazioni, de' nostri pensieri, degli atti della nostra volontà. Queste operazioni suppongono l'esistenza di qualche cosa che sente, che pensa, e che vuole. Ogni uomo, da un'altra parte, è irresistibilmente convinto che queste sensazioni, questi pensieri, questi atti di volontà appartengono ad un solo e medesimo essere, a quell'essere che egli nomina sè stesso, a quell'essere, che per una sequela delle leggi della sua natura, egli è portato a considerare come distinto dal suo corpo, e che non prova alcuna degradazione per la perdita o la mutilazione degli organi di cui questo è provveduto (1). »

Secondo il sentimento che ho rapportato, l'esistenza del *me* non è una verità primitiva d'esperienza. La teorica che ho sviluppata nel Capitolo primo porta che l'esistenza del *me* è una verità primitiva d'esperienza, giacchè noi abbiamo la coscienza del nostro spirito come abbiamo la coscienza delle nostre modificazioni. Gli

(1) Elements de la Philosophie de l'Esprit. Introduction.

oggetti delle nostre percezioni primitive, replichiamolo, sono i concreti, non gli astratti; cioè i soggetti modificati, non mica le sole modificazioni.

§ 133. L'esistenza della conoscenza è un fatto primitivo ed inesplicabile: esso ci è rivelato dalla percezione del nostro essere, cioè dall'esperienza interna, ed è garantito da lei. Domandare per questo fatto un' altra guarentigia, cercare di somministrargli un altro appoggio è uno sforzo vano, e che mena a de' funesti risultamenti. *Cartesio* avea assegnato per motivo ultimo della conoscenza l'atto della coscienza, cioè la percezione del proprio essere. « Io son certo, egli scrive, che sono una cosa che pensa: ma non so io dunque ancora ciò che è richiesto per rendermi certo di qualche cosa? In questa prima conoscenza non si rincontra nient' altro, che una chiara e distinta percezione di ciò che io conosco; la quale invero non sarebbe sufficiente per assicurarmi, ch' ella è vera, se potesse giammai avvenire, che una cosa, che concepirei così chiaramente e distintamente, si trovasse falsa. E pertanto egli mi sembra che io posso di già stabilire per regola generale, che tutte le cose che noi concepiamo molto chiaramente son tutte vere (1). »

Temendo per altro il filosofo citato, che questo principio potess' essere applicato per la realtà degli oggetti de' sensi, soggiunge: « Nondimeno io ho ricevuto ed ammesso per l'addietro molte cose, come molto certe e molto manifeste, le quali eziandio ho riconosciuto dopo essere dubbiose ed incerte: quali erano dunque queste cose? Erano per lo appunto la terra, il cielo, gli astri, e tutte le altre cose, che io percepiva per mezzo dei miei sensi. Or che cosa concepiva chiaramente e di-

(1) *Cartesio*, Meditaz. III.

stintamente in esse? Certo niun' altra cosa, se non che le idee o i pensieri di queste cose si presentavano al mio spirito. Ed ancora al presente io non nego, che queste idee non si rincontrino in me. Io pensava percepir molto chiaramente, sebbene in verità nol percepissi, cioè che v' erano delle cose fuori di me, donde procedevano queste idee, ed a cui elleno erano perfettamente simili (1). »

Io non esamino al momento, se l'eccezione che *Cartesio* fa per gli oggetti de' sensi sia ragionevole. Per l'oggetto presente mi basta osservare che *Cartesio* stabilisce per base della conoscenza reale la percezione del *me*. Se *Cartesio* avesse osservato, che l'esistenza straniera al principio senziente è percepita dallo spirito; se egli avesse veduto, che la percezione di quest' esistenza è inseparabile dalla percezione del *me*, egli avrebbe veduto la realtà della conoscenza fondata universalmente su l'esperienza: ma di ciò altronde.

§ 134. *Cartesio*, dopo di essersi nel suo dubbio arrestato alla percezione del *me*, cerca poi di dare un'altra base alla nostra conoscenza, e ricorre alla veracità di Dio. Nella quarta Meditazione scrive così: « Poichè ogni concezione chiara e distinta è senza dubbio qualche cosa di reale e di positivo, e perciò non può aver la sua origine dal niente, ma dee aver Dio per suo autore, Dio, io dico, ch' essendo sommamente perfetto non può esser causa di alcun errore, e per conseguenza egli bisogna concludere che una tal concezione o un tal giudizio è verace. »

E nella quinta Meditazione questo filosofo scrive così: « Ancorchè io sia di una tal natura, che qualora comprendo qualche cosa chiaramente e distintamente, io

(1) *Cartesio*, loco citato.

sono naturalmente portato a crederla vera, nulladimeno perchè sono ancora d'una tal natura, che non posso aver lo spirito tuttora attaccato ad una stessa cosa, e che sovente mi sovvengo di aver giudicato una cosa esser vera; allorchè cesso di considerar le ragioni che mi hanno obbligato a giudicarla tale, egli può intanto accadere in questo tempo, che altre ragioni si presentino a me, le quali mi farebbero facilmente cambiar d'opinione se io ignorassi che v' ha un Dio; e così non avrei giammai una certa scienza di alcuna cosa qualunque siasi, ma solamente delle vaghe ed incostanti opinioni (1). »

§ 135. Le nostre conoscenze sono o primitive o dedotte. Elleno sono o di esistenza o di ragione. Le conoscenze tutte riposano, in ultima analisi, su di un fatto, e questo fatto è la coscienza. La coscienza, io l' ho detto, ci dà le verità primitive di esperienza interna e di esistenza. *Cartesio* ne conviene. La coscienza stessa ci accerta dell'esistenza dell' evidenza immediata nelle verità primitive di ragione, e dell' evidenza mediata nelle verità dedotte. Così, in ultima analisi, tutta la nostra conoscenza riposa su di un fatto primitivo ed inesplicabile, e questo fatto è la coscienza, ossia la percezione del *me* e delle sue modificazioni.

Se voi cercate di dare un' altra guarentigia, un'altra base alle verità primitive, voi commetterete un circolo vizioso. Se per esser sicuri dell' esistenza della conoscenza, dobbiamo conoscere la veracità di Dio, noi supponiamo l' esistenza della conoscenza nell' atto che vogliamo provarla; il che è un manifesto sofisma. Allorchè voi dite, Io conosco, è per me evidente, che Dio

(1) *Cartesio*, Meditaz. VI e V.

esiste, voi ammettete l'esistenza della conoscenza, voi riconoscete già l'autorità dell'evidenza.

Questo circolo vizioso è stato rimproverato a *Cartesio*: « Io non sò, dice *Arnaldo*, come *Cartesio* si può difendere di non commettere un circolo, allorchè egli dice, che non siamo sicuri che le cose, che concepiamo chiaramente e distintamente, son vere, che per la ragione che Dio è, o esiste. Perchè noi non possiamo esser sicuri che Dio è, se non perchè noi concepiamo ciò chiaramente e distintamente: pria dunque di esser sicuri dell'esistenza di Dio, dobbiamo esser sicuri che le cose che concepiamo chiaramente e distintamente son tutte vere (1). »

Cartesio ha risposto a quest' obbiezione, « che egli non intende parlare, che della scienza di quelle conclusioni, la cui memoria ci può ritornare nello spirito, allorchè non pensiamo più alle ragioni donde le abbiamo tirate (2). »

Di fatto, o pare che questo sia il suo vero sentimento, scrivendo nella quinta Meditazione quanto segue: « Allorchè, per esempio, io considero la natura del triangolo, conosco evidentemente (io che sono versato un poco nella geometria) che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, e non mi è possibile di non crederlo, mentre applico il mio pensiere alla sua dimostrazione; ma così tosto che lascio questa dimostrazione, ancorchè mi risovvenga di averla chiaramente compresa, può facilmente accadere che io dubiti della sua verità se ignoro che vi sia un Dio. Perchè posso persuadermi di essere stato fatto tale dalla natura, che mi possa fa-

(1) Obbiezione IV contro le Meditazioni di *Cartesio*.

(2) Risposta alle II obbiezioni.

cilmente ingannare, anche nelle cose che io credo comprendere con maggiore evidenza e certezza; posto principalmente, che mi risovvengo, di avere sovente stimato molte cose per vere e certe, le quali poi altre ragioni mi hanno indotto a giudicare assolutamente false (1). »

§ 136. L'esistenza delle conoscenze primitive è indimostrabile: ella è poggiata su di un fatto primitivo ed inesplicabile. L'esistenza delle verità dedotte è anche, come ho osservato di sopra, indimostrabile. Ella suppone, che il raziocinio sia un motivo legittimo di conoscenza: ora se si facesse intervenire un raziocinio, per provare che il raziocinio è un motivo legittimo di conoscenza, si commetterebbe un circolo vizioso. In conseguenza le conoscenze poggiate su di un argomento non possono esser sostenute dalla veracità di Dio. Il raziocinio di *Cartesio*, rapportato nel § 134, è dunque inutile per provare, che le conseguenze legittime di un giusto raziocinio sono veraci. Esso supporrebbe l'autorità del raziocinio nell'atto che dee dimostrarla.

L'atto intellettuale chiamato raziocinio è successivo ed istantaneo: successivo, poichè il giudizio dedotto suppone e viene in seguito delle premesse; è istantaneo, poichè, siccome non può formarsi alcun giudizio, se le idee che si paragonano non sono nel tempo stesso presenti allo spirito, così non può formarsi alcun raziocinio se i giudizj che lo compongono non sono ancora nella stesso tempo presenti allo spirito. Ciò posto, la verità della conseguenza è una verità primitiva nella supposizione della verità delle premesse; è una verità dedotta, poichè non può nascere che in seguito delle

(1) *Cartesio,* V Meditazione.

premesse, che necessariamente suppone. Il principio generale su di cui riposa ogni legittimo raziocinio è il principio d'identità (§ 92), ed il principio d'identità è una verità primitiva. Io non posso pronunciar la conseguenza, se non veggo il rapporto fra le idee che la compongono: ora le premesse mi fanno percepire un tal rapporto.

Il sig. *Dugald-Stewart* scrive così sul raziocinio: «Sebbene si riguardino *l'intuizione ed il raziocinio* come essenzialmente differenti, si può sospettare che queste due facoltà rientrino l'una nell'altra. S'egli è vero che una buona dimostrazione non sia che una catena di raziocinj, di cui gli anelli sieno legati dall'evidenza intuitiva, segue che la facoltà di ragionare suppone l'*intuizione*. Dall'altra parte, la facoltà d'intuizione, e la memoria non bastano elleno per ispiegare questo procedimento del pensiere, pel quale lo spirito percorre una serie di conseguenze, e passa dalle premesse alla conclusione? *Allorchè lo spirito,* dice *Locke, percepisce la convenienza o la ripugnanza di due idee di una maniera immediata per sè stessa, senza l'intervento di alcun' altra, la sua conoscenza può essere chiamata intuitiva. Quando egli non può approssimare le sue idee per una comparazione immediata, e, per così dire, per una juxta positionem, applicandole l'una all'altra, per percepirne la convenienza o la ripugnanza, egli bisogna che per mezzo dell'intervento di altre idee (di una o di molte, secondo il bisogno) si sforzi di scovrire questa convenienza o questa ripugnanza, che è l'oggetto della sua ricerca. Ciò è quel che si nomina raziocinio.*

« In seguimento di queste definizioni se si suppongono due linee A e B, la cui eguaglianza sia percepita immediatamente in virtù della loro coincidenza;

il giudizio dello spirito sarà in questo caso *intuitivo.* Ma se si suppone che A coincide con B, e B con C sarà percepita dal raziocinio.

« Questa maniera di esprimersi non è mica conforme al linguaggio comune: si è tuttora supposto che la verità degli assiomi matematici era evidente intuitivamente. Or il primo di questi assiomi, nell'ordine in cui *Euclide* gli enuncia, contiene, che se A è uguale a B, e B uguale a C, A e C sono uguali. Ammettendo tuttavolta la definizione di *Locke,* noi potremmo provare senza pena, che la facoltà che percepisce la relazione fra A e C, è la stessa di quella che percepisce la relazione fra A e B, e B e C. Quando la relazione di eguaglianza fra A e B è stata una volta osservata, A e B non sono che nomi differenti di una sola e medesima cosa.

« Un esame attento della struttura de' sillogismi conduce egualmente a credere, che la facoltà di ragionare è compresa nelle facoltà, che nominiamo *intuizione e memoria.* È impossibile concepire un intendimento fatto di maniera che percepisca la verità delle proposizioni dette *maggiore e minore* senza percepire ancora la verità della conclusione (1). »

§ 137. Allorchè lo spirito ragiona, l'ultimo giudizio, che egli deduce dagli altri, riceve il carattere di conseguenza, *o di conoscenza dedotta,* e lo spirito ne ha coscienza come tale. Per mezzo di un tal carattere, che riceve l'illazione del primo raziocinio, la certezza delle conoscenze primitive si tramanda alla conseguenza ultima di una lunga dimostrazione.

L'esperienza c'insegna, che lo spirito può conser-

---

(1) *Prevost*, Estratto del Corso completo di Filos. mor., di *Dugald-Stewart*, P. I, sez. IX.

vare nella memoria una lunga dimostrazione, e ch'egli può aver la coscienza della potenza che ha di riprodurla: in questo caso non gli si può contrastare la stessa certezza riguardo alla conseguenza di cui si parla. Può avvenire ugualmente, che lo spirito ritenga la sola memoria della conclusione, cioè a dire ch' egli si ricordi di un giudizio da lui prodotto, come illazione di altri giudizj, de' quali non serba memoria, ed allora la massima, *che le stesse idee debbono avere gli stessi rapporti,* fissa la sua certezza riguardo alla conseguenza di cui si parla. Lo spirito in questo caso può dire a sè stesso: Io so che ho ragionato attentamente sul tale oggetto: so che ragionando ho conosciuto evidentemente la verità di questo giudizio, e che non mi è rimasto il menomo dubbio: so che le stesse idee debbono avere gli stessi rapporti; io son dunque sicuro della verità di questa proposizione, quantunque abbia obbliato le prove che mi hanno indotto a conoscerla.

È questa la soda teorica di *Locke* su l'oggetto che ci occupa. « Vi sono, dice quest' illustre filosofo, differenti stati, ne' quali lo spirito si trova imbevuto della verità, ed a' quali si dà il nome di *conoscenza.* 1.° Egli v' ha una *conoscenza attuale.* Si dice in secondo luogo, che un uomo conosce una proposizione, allorchè questa proposizione, essendo stata una volta presente al suo spirito, egli ha percepito evidentemente la convenienza o la ripugnanza delle idee di cui ella è composta, e che l'ha collocata di tal maniera nella sua memoria. che tutte le volte ch' egli viene a riflettere su questa proposizione, la vede pel buon lato, senza dubitare, nè esitare in menoma parte, l'approva, ed è assicurato della verità ch'ella contiene. Ciò, a mio avviso, può appellarsi *conoscenza abituale.* Secondo ciò si può dire di un uomo, ch' egli conosce tutte le verità che sono

nella sua memoria, in virtù di una piena ed evidente percezione, ch'egli ne ha avuto prima, e su la quale lo spirito riposa arditamente senz' averne il menomo dubbio, tutte le volte ch'egli ha occasione di riflettere su queste verità.

« Vi sono due gradi di conoscenza abituale: l' uno riguarda quelle verità poste come in riserva nella memoria, le quali tosto che si presentano allo spirito, egli vi vede il rapporto ch' è fra queste idee; Il secondo grado di *conoscenza abituale* appartiene a quelle verità, di cui lo spirito, essendo stato una volta convinto, serba la memoria della convinzione, senza ritenerne le prove. E sebbene questa maniera di ritenere una verità mi sia sembrata altre volte qualche cosa che tiene il mezzo fra l'opinione e la conoscenza, una spezie di sicurezza, ch'è al disopra di una semplice credenza fondata su la testimonianza altrui, intanto io trovo, dopo di avervi pensato, che questa conoscenza racchiude una perfetta certezza, ed in effetto una verace conoscenza. Ciò che sulle prime può farci illusione su questo soggetto si è, che in questo caso non si osserva la convenienza, o la ripugnanza delle idee, come si era fatto la prima volta per una veduta attuale di tutte le idee intermedie, pel mezzo delle quali la convenienza o la ripugnanza delle idee contenute nella proposizione era stata percepita la prima volta, ma per mezzo di altre idee medie. Per esempio in questa proposizione: *I tre angoli d'un triangolo sono uguali a due retti*: chiunque ha veduto, e percepito chiaramente la dimostrazione di questa verità, conosce esser questa proposizione vera, anche allora che la dimostrazione gli è intieramente sfuggita dallo spirito, che egli non la vede più, e che forse non saprebbe richiamarla, ma egli lo conosce di un' altra maniera, che

non faceva prima. Egli percepisce la convenienza di due idee, che sono unite in questa proposizione, ma ciò è per l'intervento di altre idee diverse da quelle che hanno primieramente prodotto questa percezione. Egli si sovviene di essere stato una volta sicuro della verità di questa proposizione, *che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti*. L'immutabilità degli stessi rapporti fra le stesse cose immutabili è presentemente l'idea che fa vedere, che se gli angoli di un triangolo sono stati una volta uguali a due retti, non cesseranno giammai di essere uguali a due retti: donde segue certamente, che ciò ch'è stato una volta vero, è tuttora vero nello stesso caso; che le idee che convengono una volta fra di esse, convengono sempre; e per conseguenza che ciò che si è una volta conosciuto vero, si riconoscerà tuttora per vero, per tutto il tempo che si ricorderà d'averlo conosciuto come tale (1). »

§ 138. *Wolfio* pretende, che le verità dedotte da premesse incontrastabili, come sono, fra le altre, le verità geometriche, si conoscono colla stessa evidenza, con cui si conosce l'esistenza propria. Egli poggia questa proposizione su la ragione, che la cognizione della propria esistenza è fondata su questo sillogismo: *Ciò ch'è conscio di sè e delle altre cose esiste: ma noi siamo consci di noi e delle altre cose: noi dunque esistiamo.* Allorchè i sillogismi son simili al sillogismo recato, debbono dunque produrre la stessa certezza nella conseguenza: perciò tutte le verità fondate su di un legittimo raziocinio debbono godere della stessa certezza che gode la verità della propria esistenza (2).

---

(1) *Locke*, Op. cit., liv. IV, c. I.

(2) *Psych*, Emp., P. I, sec. I, c. I, § 16, 17, 18, 19.

Ma, in primo luogo, di sopra si è dimostrato il vizio dell'argomento con cui si cerca provare la propria esistenza; in secondo luogo qui si produce un argomento per provare l'autorità dell'argomento; il che è una petizione di principio, come ho di sopra osservato.

La proposizione nondimeno di *Wolfio*, malgrado il vizio del raziocinio ch'egli vuol darle per appoggio, non lascia d'esser vera in rigore. La coscienza mi rivela la propria esistenza: ella stessa mi assicura dell'evidenza intuitiva, è dell'evidenza di deduzione. Se io potessi mettere in dubbio la testimonianza della coscienza in quest' ultimo caso, potrei ancora porla in dubbio nel primo: qui non v' ha alcuna eccezione a fare. Allorchè io sento me stesso, mi sento come un essere che sono d' un modo dopo di essere stato di un altro; così la coscienza del presente introduce alla conoscenza del passato, e mi rivela le verità che io prima conosceva. Allorchè sento me stesso, sento che non posso rivocare in dubbio le verità primitive: io sento che questa proposizione: Tutto ciò ch'è una conseguenza legittima di premesse incontrastabili è incontrastabile ancora, è una delle verità primitive. Così, in ultima analisi, tutte le nostre conoscenze si risolvono nel fatto primitivo della coscienza. Questo fatto è il solo garante della conoscenza, o, per dir meglio, esso inviluppa la conoscenza. L' evidenza intuitiva e di deduzione non si prova, perchè la luce non può vedersi che per sè stessa.

Allorchè i Cartesiani ricorrono alla veracità di Dio per dare una guarentigia ed un appoggio infallibile alle nostre conoscenze, si rendono eglino un conto esatto del loro metodo di ragionare? Domando: L'esistenza e la veracità di Dio sono elleno delle verità primitive? Io non credo che il diranno. I filosofi comunemente

pensano, che l'esistenza di Dio è una verità incontrastabile di raziocinio. Dall' altra parte, queste verità, anche secondo i Cartesiani, suppongono la propria esistenza, quella delle proprie idee, e de' rapporti di queste idee: ciò è lo stesso che ammettere indipendentemente da queste verità l'autorità della coscienza e dell' evidenza tanto intuitiva, che di deduzione: or se la testimonianza della coscienza è infallibile in un caso, perchè nol sarà in un altro? Qui l'eccezione è arbitraria. L'Autore delle Istituzioni filosofiche ad uso del Seminario di Lione riconosce l' autorità dell' evidenza indipendentemente dalla veracità di Dio, ma ricorre a questa per avere un garante della testimonianza della memoria. Ma se Dio si fa intervenire, per garantire i prodotti necessarj delle nostre facoltà, non si vede, perchè non debba garantire le follie de' matti, e le stravaganze de' sogni.

§ 139. « Qual sarà dunque il mezzo, dice il signor *Degerando*, di riconoscere e di assicurarmi in ciascuna occorrenza, se possiedo la verità, o se mi son lasciato trascinare all'errore? Egli non ve ne ha che un solo: cioè di rendermi conto di me stesso, della maniera con cui ho acquistato l'opinione di cui si tratta, di rimontare alla sua sorgente, e di verificare i suoi titoli. Or ecco come io verificherò i suoi titoli: Esaminerò da principio se il soggetto della mia opinione può o non può appartenere all' ordine delle mie conoscenze primitive: nel primo caso esaminerò ancora se la mia conoscenza primitiva me ne instruisce in effetto, e se l'istruzione, ch'ella mi dà è precisamente conforme all' opinione, che ne aveva concepita; nel secondo esaminerò, se ella è stata legittimamente dedotta. I filosofi domandano una cosa, che sarebbe senza dubbio molto piacevole e molto commoda nell' uso, allorchè voglio trovare un *criterium* talmente pronto, tal-

mente semplice, che possa a primo colpo d'occhio far distinguere la verità dall'errore, servir di suggello sensibile, universale alle conoscenze legittime, e dispensare così da ogni esame; ma eglino dimandano una cosa intieramente impossibile; e l'inutilità de' tentativi, che sono stati fatti in tutti i tempi per ottenerlo basterebbe per dimostrarne l'impossibilità. Il destino della nostra ragione sarebbe troppo luminoso e troppo felice se esistessero per la verità de' caratteri sì apparenti, che potessero esser riconosciuti al primo colpo d'occhio; nulla vi è che possa esentar la ragione dal dovere di una riflessione paziente e metodica. Portar la pace e l'ordine del suo intendimento; ritornare in seguito su le idee, che si son fatte rimontare sino alla sorgente della conoscenza, questa è l'unica via che ci è lasciata; ed ancora dopo d'averla seguita, bisogna lasciare una parte alla debolezza stessa della nostra ragione nel risultamento di quest'esame, supponendo tuttora alcuni accidenti di errore nelle opinioni derivate, qualunque cura che siasi posta a dedurle. Se s'intende per *criterium* un mezzo di prova per la legittimità delle conoscenze, il dubbio stesso può, per un certo riguardo, esser considerato ancora come una spezie di *criterium*, non già quel dubbio che mette in quistione le verità primitive, non quello che interdice ogni esame come inutile, ma quel dubbio di critica, che provoca l'esame delle opinioni, che costringe lo spirito a ricercare com'elleno si attaccano alle verità primitive, che raddoppia la sua attività per una inquietudine salutare (1). »

§ 140. Come dunque rispondere a questa domanda dei filosofi: *Quale è il criterio della verità?* Io ri-

(1) Deg., op. cit., t. II, p. II, c. XI.

sponderei in questo modo: *Se per criterio della verità s' intende un segno infallibile, che ci assicuri in ogni occorrenza particolare dell'esistenza della medesima, questo criterio non esiste affatto, e non può esistere. Se per criterio della verità s' intende l'espressione generale dell'evidenza immediata, e dell'evidenza mediata, allora il criterio delle verità necessarie consiste nel principio di contraddizione.*

Leibnitz ha presentato, come il criterio di tutte le conoscenze umane, due principj; il principio di contraddizione ed il principio della ragion sufficiente. Se si fa l'uso che dee farsi di questi principj, essi giovano per rimenare le conoscenze subordinate alle conoscenze primitive. Abbiamo veduto nel Capitolo secondo e terzo, come tutte le verità necessarie si risolvono, in ultima analisi, nel principio di contraddizione: ora tutte le deduzioni, che riguardano gli esseri esistenti, non son fondate che sulla relazione di *causalità*, o, per dirlo altrimenti, sul principio della *ragion sufficiente*, come abbiam fatto vedere nel Capitolo antecedente.

I due principj dunque, quello della contraddizione e quello della ragion sufficiente, debbono servire per rimenare le conoscenze subordinate alle conoscenze primitive. Diamo maggior chiarezza al detto in questo paragrafo: Se voi chiedete un segno infallibile, che vi assicuri di non aver errato nell'addizione de' numeri, l'aritmetico è nell'impossibilità di darvelo, ed egli non può rimandarvi che ad un' attenta revisione del calcolo. Tutte le prove, che gli aritmetici danno, suppongono sempre, in ultim' analisi, l'esattezza di certi dati calcoli. Se ho tre serie di numeri da sommare, per conoscere se siasi introdotto dell'errore nell'addizione fattane, mi si dice, la seguente prova: Separate una serie dalle altre due, sommate insieme le due, indi

sommate la somma delle due colla terza, il risultamento dee essere uguale alla somma delle tre serie date. Or questa prova suppone per lo appunto l'esattezza di due addizioni: ella non può tendere se non che a rendermi più difficile l'errore nelle lunghe addizioni, ma non può giammai prescindere dalla supposizione dell'esattezza di un certo calcolo. Lo stesso avviene in tutti i nostri raziocinj. La logica può somministrarvi le regole di ben ragionare, e di evitare i sofismi; ma chi può assicurarvi di aver voi praticate in un dato caso le regole della sana logica? Vi può egli essere altro mezzo per riconoscere l'errore, se non se l'esame diligente della vostra dimostrazione? Questo mezzo dà de' felici risultamenti. Il calcolatore vi scorge spesso gli errori introdotti ne' suoi calcoli, ed il filosofo di buona fede i sofismi nascosti ne' suoi raziocinj. Così, in ultima analisi, tutta la nostra conoscenza riposa nell'osservazione di un fatto, nell'atto della coscienza, ed un altro *criterio*, al di fuori di quest'atto, non esiste in alcun modo.

Tutte le verità sono o necessarie o contingenti, o di ragione o di esistenza. Egli bisogna ammettere alcune verità primitive di esistenza: esse ci manifestano alcuni fatti primitivi, inesplicabili: questi fatti servono a render ragione di altri fatti: ecco tutta la filosofia. Nelle scienze che hanno per oggetto gli esseri esistenti, tutte le deduzioni son dunque poggiate sul principio della causalità. Ammettendo per esempio il fatto primitivo dell'esistenza del moto e della sua comunicazione per mezzo dell'impulso, unendo a questo l'altro fatto della combinazione del calorico co' corpi della natura, io spiegherò il fenomeno della dilatazione dei corpi per mezzo del calorico. Da questo fatto, unito con quelli dell'idrostatica, io spiegherò l'evaporazione del-

l'acqua del mare, la formazione delle nuvole, la pioggia, ed altri simili fenomeni. In tutti questi ragionamenti non si fa che spiegare de' fatti per mezzo di altri fatti; non si fa in conseguenza, che render ragione sufficiente di alcuni fatti della natura, risalendo ad alcuni fatti primitivi, e più generali. Io dovrò ritornare in un'altra Parte di quest'opera su quest'importante argomento.

§ 141. Questa proposizione: *Esiste una conoscenza certa e reale*: è indimostrabile: ella è una verità primitiva. Queste proposizioni più particolari: *La coscienza è un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizj*; *L'evidenza è un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizj*; *Un legittimo raziocinio è un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizj*; *La memoria è un motivo certo de' nostri giudizj*, tutte queste proposizioni, io dico, sono indimostrabili; si commette un circolo vizioso tentando di dimostrarle. In conseguenza si tenta invano di stabilire dimostrativamente contro gli scettici l'esistenza della conoscenza. Ammettendo nondimeno l'esistenza delle verità primitive, si può benissimo dimostrare, che lo scetticismo involve contraddizione. È troppo conosciuto il dilemma, con cui si mostra questa contraddizione dello scetticismo. O voi sapete, si dice agli scettici, ciò che dite, o nol sapete: se lo sapete, si può dunque saper qualche cosa; se nol sapete, voi avete torto di assicurare, che non si può nulla sapere perchè non si può assicurare ciò che non si sa.

Lo scettico dice: Bisogna dubitar di tutto, poichè ogni proposizione ha delle uguali ragioni per l'affermativa e per la negativa. Or lo scettico suppone qui come vere tre proposizioni:

1.° Bisogna dubitare di tutte le proposizioni, di cui

vi sono uguali ragioni sì per l'affermativa, che per la negativa.

2.° Tutte le proposizioni della scienza sono di questa natura.

3.° Bisogna dunque dubitar di tutto.

Per riguardar come legittima questa illazione, bisogna supporre, che il raziocinio sia un motivo legittimo de' nostri giudizj: bisogna in conseguenza supporre l'esistenza della conoscenza primitiva e dedotta, nell'atto che s'imprende di combatterla. Finalmente, lo scetticismo non suppone egli il dommatismo il più eccessivo, allorchè assicura, che tutte le proposizioni della scienza hanno uguali ragioni per l'affermativa, che per la negativa?

Bayle riconosce questa contraddizione dello scetticismo: « Si sente, egli dice, che la logica degli scettici è il più grande sforzo di sottigliezza che lo spirito umano abbia potuto fare; ma si vede nello stesso tempo, che questa sottigliezza non può dare alcuna soddisfazione: ella confuta sè stessa, perchè se fosse solida, proverebbe esser certo, che bisogna dubitare. Qual caos e qual tortura per lo spirito! Intanto *Bayle* tira questa conseguenza contraddittoria: Egli sembra dunque, che quest'infelice stato è il più proprio di tutti a convincerci, che la nostra ragione è un mezzo di traviamento, poichè allora che ella si spiega colla maggior sottigliezza, ella ci getta in un tale abisso. La conseguenza naturale di ciò dee esser di rinunciare a questa guida, e di domandarne una migliore alla Causa di tutte le cose (1). »

Se questa, io dico a *Bayle*, è una conseguenza le-

---

(1) *Bayle*, art. Pyrron.

gittima, voi riconoscete dunque l'autorità della ragione nell'atto che la negate.

§ 142. « Non si vede, dice *Bayle*, che il Pirronismo sia pericoloso, nè per rapporto alla fisica, nè per rapporto allo stato. Egl' importa poco, che si dica, esser lo spirito dell'uomo troppo limitato per iscovrir qualche cosa nelle verità naturali: nelle cause, che producono il caldo, il freddo, il flusso del mare, ecc., dee bastarci di esercitarci a cercar delle ipotesi probabili, ed a raccogliere delle esperienze; ed io son sicuro che vi sono pochissimi buoni fisici nel nostro secolo, che non sieno convinti, che la natura è un abisso impenetrabile, e che le sue molle non son note che a Colui che le ha fatte, e che le dirige. La vita civile non ha nulla a temere di questo spirito, perchè gli scettici non negavano che bisognava conformarsi a' costumi del suo paese, e praticare i doveri della morale, prendendo partito in queste cose su delle probabilità, senz'attendere la certezza. Eglino potevano sospendere il loro giudizio su la quistione, Se un tal dovere sia naturalmente ed assolutamente legittimo, ma non lo sospendevano su la quistione, Se bisognava praticarlo in tali e tali rincontri (1). »

Tutto questo linguaggio di *Bayle* è visibilmente contraddittorio. « Se non vi fossero, dice il sig. *Degerando*, delle verità assolute, non vi sarebbero delle probabilità, delle verisimiglianze; perchè queste non sono che una derivazione di quelle. Le seconde non hanno valore che per la loro proporzione, la loro comparazione colle prime: perchè si conosce con certezza il numero delle combinazioni, che presentano le facce di un dato, si può riguardare come verisimile,

(1) *Bayle*, loco citato.

che un tal colpo di dadi accadrà, o non accadrà. Intanto gli scettici ammettono delle verisimiglianze. Se lo spirito è privo d'ogni conoscenza certa, la volontà dee dimostrare eternamente immobile, ed irresoluta. Perchè non può esservi volontà senza disegno, nè disegno senza conoscenza. Intanto gli scettici annunziano almeno la volontà di conformarsi alle leggi ed agli usi (1). »

Finalmente, io dico a *Bayle*, vi debbono essere de' doveri assoluti, se vi sono de' doveri relativi, poichè dee esservi una ragione che ci obbliga a praticare il tal dovere in tali e tali circostanze.

§ 143. *Pascal, Rousseau, Degerando,* hanno eloquentemente dimostrato, che lo stato di dubbio su le verità che hanno un rapporto colla felicità dell'uomo, dee esser molto penoso pel saggio. Io non posso dipingere questa maravigliosa contraddizione dello scetticismo meglio di questi eloquenti scrittori: io dunque trascriverò qui ben volentieri alcune loro riflessioni. « Io non posso, dice il primo de' filosofi citati, avere che della compassione per quei che gemono sinceramente pel dubbio dell' immortalità dell' anima, che lo riguardano come l'ultima delle disgrazie, e che, nulla risparmiando per sortirne, fanno di questa ricerca la loro principale e più seria occupazione. Ma per quei che passano la loro vita senza pensare a quest' ultimo fine della vita . . . e che disprezzano di esaminare a fondo, se questa opinione sia di quelle che il popolo riceve per una credula semplicità, o di quelle che, sebbene in sè stesse oscure, hanno nulladimeno un fondamento molto solido, io gli considero di una maniera molto differente. Questa negligenza in un affare ove

(1) *Degerando*, op. cit., t. 2, c. 11.

si tratta di loro stessi, della loro eternità, del loro tutto, m'irrita più che non mi muove a compassione: ella mi sorprende e mi spaventa; ella è un mostro per me. Io non dico ciò per uno zelo pietoso di una divozione spirituale. Io pretendo, al contrario, che l'amor proprio, che l'interesse umano, che la più semplice luce della ragione ci dee dare questi sentimenti. Egli non bisogna per questo, che vedere ciò che veggono le persone le meno rischiarate (1). »

« Io era, dice *Rousseau*, in quelle disposizioni d'incertezza e di dubbio, che *Cartesio* esige per la ricerca della verità. Questo stato è poco fatto per durare. Non v'ha che l'interesse del vizio, o la viltà dell'anima, che vi ci lascia. Io non aveva il cuore assai corrotto per compiacermene, e nulla non conserva meglio l'abitudine di riflettere, che di essere più contento di sè, che della sua fortuna. Io dunque meditava su la triste sorte de' mortali, ondeggianti in questo mare di opinioni umane, senza timone, senza bussola, e in preda alle loro passioni tempestose, senza altra guida che un piloto inesperto, che non conosce il suo cammino, e che non sa nè donde viene, nè dove va. Io mi diceva: Io amo la verità: la cerco, e non posso riconoscerla? che mi si mostri, ed io vi resto attaccato: perchè ella s'invola al trasporto di un cuore fatto per adorarla? Sebbene io abbia provato de' più gran mali, non ho giammai menato una vita così costantemente infelice, che in quei tempi di torbidi e di ansietà, in cui, errando incessantemente di dubbio in dubbio, io non riportava dalle mie lunghe meditazioni, che incertezza, oscurità, contraddizioni su la causa del mio essere, e su la regola de' miei do-

(1) Pascal, Pensées, n. 1.

veri. Come si può egli essere Scettico per sistema, e di buona fede? Io non saprei comprenderlo. Questi filosofi o non esistono, o sono i più infelici degli uomini. Il dubbio su le cose che abbiamo interesse di conoscere, è uno stato troppo violento per lo spirito umano. Egli non vi resiste lungo tempo, e si decide, malgrado lui, di una maniera, o di un' altra, ed egli ama meglio ingannarsi che nulla credere (1). »

« Di tutte le contraddizioni degli Scettici, dice il sig. *Degerando*, la più maravigliosa, la più singolare, ed intanto quella che si è meno osservata, è quella che trovasi fra la loro maniera di pensare, e quella tranquillità di spirito, ch' eglino dicon avere ottenuta, e quella spezie di felicità, e tutt' i vantaggi, ch' eglino dicono trovare in questo stato. E su le prime, la maggior parte fra di essi, nel tempo medesimo, ch' eglino ci negano il godimento della verità, ci accordano intanto la possibilità di giungervi; e quanto a quei che affermerebbero, a questo riguardo, una impossibilità assoluta, eglino abbraccerebbero una tesi visibilmente insostenibile. Perchè, con qual diritto affermerebbero eglino un' impossibilità qualunque? Conoscerebbero eglino dunque, o la natura delle cose, o la natura dell' uomo, o le leggi eterne di ciò che dee essere? Una cosa non può essere impossibile, che perchè ripugna a ciò ch' esiste, o perchè ella involve contraddizione; due punti sui quali gli Scettici si riconoscono incapaci di giudicare. Egli è dell'essenza dello Scetticismo, ed egli cel dichiara al principio di tutt' i suoi manifesti, che non può esservi, che una uguale possibilità di due contrarj su ciascuno soggetto.

« Or se la scoperta della verità è in effetto possi-

(1) Émile, t. 3, liv. 11.

bile; se, dall'altra parte, la verità è di un prezzo eminente per lo spirito umano, se ella è la sua sola ricchezza, se a tutt'i riguardi ella è per noi ciò che v'ha di più desiderabile, si concepisce forse che possa gustarsi qualche tranquillità e qualche riposo, fintantochè non si è ancora cominciato ad ottenerla, che possa un uomo dirsi felice in questa povertà intellettuale, o piuttosto che non sia tormentato dalla più viva agitazione, e dalla più pressante inquietudine, fintantochè non si è sottratto al vôto, al nulla, alle tenebre di un dubbio universale, per prendere infine alcuni elementi di legittime conoscenze? E qual è l'essere, che, sentendo in sè stesso di sì nobili ed alte facoltà, oserà, in questo stato di cose, consentire ad una deplorabile apatia, approvarla, giustificarla, e darle il nome di felicità? Ma ammettiamo, che gli Scettici a forza di combattere l'esistenza della verità, abbian potuto non apprezzarne il suo merito, e non trovar nulla di desolante di una privazione sì dolorosa per li spiriti dotati di qualche elevazione, come spiegare almeno quella tranquilla indifferenza in cui eglino si dicono collocati a riguardo de' beni e de' mali della vita? È ella dunque una cosa indifferente il non poter gettare alcuno sguardo consolante nell'avvenire, ancorchè ciò non fosse che per addolcire il sentimento de' mali presenti, a' quali gli Scettici non si pretendono inaccessibili, di nulla trovare in una convinzione ragionevole, che autorizzi a concepire, se non un'intera certezza, almeno una legittima speranza di alcuni beni reali, proprj a nobilitare i destini della vita? È egli possibile di dimorare indifferente e tranquillo, allorchè si è esposto senza difesa a' più spaventevoli terrori? E quali sono i terrori, contro de' quali gli Scettici possono legittimamente mettersi in guardia? A cia-

scun istante tutti i generi delle infelicità, e le infelicità le più estreme, non debbono sembrar loro così completamente possibili, che tutt'i generi di felicità? Almeno l'uomo, che nutrisce in lui una convinzione ragionata può trovare delle armi per garantirsi da queste spaventevoli supposizioni; egli può trovarne nelle leggi costanti della natura, nel pensiere del suo benefico Autore. Ma l'uomo a' cui occhi tutte le supposizioni sono uguali, non è in istato di respingere nè le più ridicole superstizioni del volgo, nè le predizioni degli astrologi, nè le idee le più crudeli e le più assurde insieme: bisogna una verità per distruggere un errore (1). »

§ 144. Abbiamo veduto, che la conclusione dedotta da *Bayle* dalla logica de' Pirronici è stata, che bisogna rinunciare alla guida della ragione, e domandarne una migliore alla causa di tutte le cose. « È questo, egli soggiunge, un gran passo verso la Religione Cristiana, perchè ella vuole che noi aspettassimo da Dio la conoscenza di ciò che dobbiamo credere, e di ciò che dobbiamo fare: ella vuole che noi rendessimo soggetto il nostro intendimento all' obbedienza della fede. Se un uomo si è persuaso, che non ha nulla di buono a promettersi delle sue discussioni filosofiche, egli si sentirà maggiormente disposto a pregar Dio per domandargli la persuasione delle verità che egli dee credere, che se si lusinga di un felice successo ragionando e disputando. Ella è dunque una felice disposizione alla fede il credere i difetti della ragione: e da ciò nasce, che il sig. *Pascal* ed alcuni altri hanno detto, che per convertire i libertini bisogna

(1) *Degerando*, op. cit., t. 3, c. 11.

mortificarli sul soggetto della ragione, ed insegnar loro a diffidarsene (1). »

Io ho mostrato di sopra la inevitabile contraddizione, in cui si cade ammettendo la legittimità della conclusione di *Bayle*. Io soggiungo qui delle altre contraddizioni inevitabili allo *scetticismo religioso*. Ogni sistema d'idee religiose, per esser provato suppone, 1. L'esistenza di un Dio. 2. L'esistenza d'una morale vera per sè stessa. 3. Che Dio ha parlato. 4. Che il senso della divina rivelazione è conforme al sistema religioso che si annunzia. Tutto ciò suppone evidentemente l'esistenza d'ogni specie di conoscenza. Qual cecità non è ella dunque quella di quei che pretendono, che lo scetticismo assoluto meni alla religione? Spesse volte uno zelo religioso, ma non secondo la scienza, mina i fondamenti della religione, che ha in veduta di far rispettare. *Pascal*, citato da *Bayle*, non dice il contrario: ecco com'egli ragiona su l'oggetto: « Bisogna saper dubitare ov'è necessario, assicurare quando bisogna farlo, sottomettersi quando convien sottomettersi. Chi non fa così non intende la forza della ragione. V'ha di quei che peccano contro di questi tre principj, o assicurando tutto come dimostrativo per mancanza di conoscer la natura della dimostrazione, o dubitando di tutto per mancanza di sapere, quando è necessario di sottomettersi; o sottomettendosi in tutto per mancanza di sapere, quando bisogna giudicare. Se si sottomette tutto alla ragione, la nostra Religione non avrà nulla di misterioso e di soprannaturale. Se si urtano i principj della ragione, la nostra Religione sarebbe assurda e ridicola. La ragione, dice S. Agostino, non si sottometterebbe giam-

(1) *Bayle*, art. Pyrrhon, om. e.

mai, se ella non giudicasse che vi sono delle occasioni, in cui convien sottomettersi (1). »

§ 145. *Pascal* sembra, in altro luogo de'suoi Pensieri, insegnare lo *scetticismo religioso*, di cui parliamo: egli scrive quanto segue: « L'uomo è fatto per conoscere la verità; egli la desidera ardentemente, egli la cerca, ed intanto si sforza di prenderla, si abbaglia, e si confonde di tal maniera, che dà motivo di disputargliene il possesso. Ciò ha fatto nascere le due sette de' *Pirronici*, e de' *Dommatici*, di cui gli uni hanno voluto rapire all'uomo ogni conoscenza della verità, e gli altri si sforzano di assicurargliela; ma ciascuno con delle ragioni poco verisimili, che aumentano la confusione e l'imbarazzo dell'uomo, allorchè egli non ha altra luce che quella che trova nella sua natura.

« Le principali ragioni de' Pirronici sono, che noi non abbiamo alcuna certezza della verità de' principj, fuori della fede, e della rivelazione, se non in ciò che gli sentiamo naturalmente in noi. Ora, dicono eglino, questo sentimento naturale non è mica una prova convincente della loro verità, poichè non essendovi alcuna certezza fuori della fede, se l'uomo sia creato da un Dio buono, o da un malvagio demonio; s'egli sia stato in ogni tempo, o pure sia stato formato dal caso, si è in dubbio se questi principj gli sien dati veri, o falsi, o incerti secondo la nostra origine.

« Di più, eglino dicono, alcuno non ha sicurezza fuor della fede, s'egli veglia, o dorme, poichè durante il sogno non si crede meno fermamente essere svegliato, che vegliando effettivamente. Si crede veder gli spazj, le figure, i moti: si sente scorrere il tempo, si

(1) *Pascal, Pensées*, n. V.

misura, ed in fine. si agisce come se si fosse svegliato; di modochè la metà della vita, per nostro proprio avviso, passandosi nel sonno, ove qualunque cosa ci apparisce, noi non abbiamo alcuna idea del vero; tutt' i nostri sentimenti essendo allora delle illusioni, chi sa se quest' altra metà della vita, in cui pensiamo vegliare, non è forse un sogno un poco differente dal primo, dal quale ci svegliamo quando pensiamo dormire, come si sogna sovente, che si sogna, ammassando sogni sopra sogni? Io lascio i discorsi de' Pirronici contro le impressioni del costume, della educazione, delle usanze de' paesi, e le altre cose simili, che trascinano la più gran parte degli uomini, che non dommatizzano, che su questi vani fondamenti.

« L' unico forte de' dommatici si è, che, parlando di buona fede e sinceramente, non si può dubitare de' principj naturali. Noi conosciamo, dicono eglino, la verità non solamente per *raziocinio, ma ancora per sentimento*, e per un' intelligenza viva e luminosa, e di quest' ultima maniera noi conosciamo i primi principj. Egli è invano che il raziocinio che non vi ha alcuna parte tenti di combatterli. I Pirronici, che non hanno che ciò per oggetto, vi travagliano inutilmente. Noi sappiamo che non sogniamo, in qualunque impotenza fossimo di provarlo per mezzo della ragione. Quest' impotenza non conclude altra cosa, che la debolezza della nostra ragione, ma non già l' incertezza di tutte le nostre conoscenze, com' eglino pretendono. Perchè la conoscenza de' primi principj, come, per esempio, che vi ha spazio, tempo, moto, numero, materia, è così ferma come alcuna di quelle che i nostri raziocinj ci danno. Ed egli bisogna, che la ragione si appoggi su queste conoscenze d' intelligenza, e di sentimento, e ch' ella vi fondi tutto il suo discorso. Io

sento che vi sono tre dimensioni nello spazio, e che i numeri sono infiniti; e la ragione dimostra in seguito, che non vi sono due numeri quadrati, di cui l'uno sia doppio dell' altro. *I principj si sentono; le proposizioni si concludono; il tutto con certezza, sebbene per differenti vie.*

« Ecco dunque la guerra aperta fra gli uomini. Egli bisogna che ciascuno prenda partito, e si ponga necessariamente o dalla parte del Dommatismo, o da quella del Pirronismo, perchè chi penserebbe dimorar neutro, sarebbe Pirronico per eccellenza; chi non è contra di essi è eccellentemente per essi. Che farà dunque l'uomo in questo stato? dubiterà egli di tutto, dubiterà se veglia, se è punto, se è bruciato? dubiterà se dubita? dubiterà se egli è? Non si saprebbe giungere sino a questo punto; ed io pongo per fatto, che non v' è giammai stato alcun Pirronico vero, e perfetto. La natura sostiene la ragione impotente, e l'impedisce di portar la stravaganza sino a questo punto. Dirà egli, al contrario, che possiede certamente la verità, egli, che per poco che è urtato, non ne può mostrare alcun titolo, ed è forzato di tacersi? Chi svilupperà quest' imbroglio? *La natura confonde i Pirronici, e la ragione confonde i Dommatici.* Che diverrete voi dunque o uomo, che cercate la vostra verace condizione per mezzo della vostra ragione naturale? Voi non potete fuggire una di queste Sette, nè sussistere in alcuna... Noi abbiamo un' impotenza a provare invincibile a tutto il Dommatismo. Noi abbiamo un' idea della verità invincibile a tutto il Pirronismo. Noi desideriamo la verità, e non troviamo in noi che incertezza (1). »

---

(1) *Pascal*, *Pensées*, n. XXI.

Facciamo alcune riflessioni sul pensiere dell'Uomo illustre che abbiamo citato. L'obbiezione che *Pascal* pone in bocca de' Pirronici contro la verità de' primi principj è l'eterna obbiezione degli Scettici, che domandano una prova delle verità primitive. La risposta che lo stesso filosofo pone in bocca dei dommatici è la vera risposta che dee darsi a quest' obbiezione dello scetticismo. *I principj si sentono; le proposizioni si concludono.* Così la questione circa lo scetticismo si riduce a questa sola: *Vi sono delle verità primitive?* Or l'esistenza delle verità primitive è una verità primitiva, ed egli non bisogna domandar di più. Questa sentenza poi di *Pascal*: *La natura confonde i pirronici, e la ragione confonde i dommatici*, non è mica esatta. « La natura, dice il sig. *Degerando*, confonde ben solennemente il *dommatismo*, il cui proprio carattere è di oltrepassare i limiti segnati dalla natura. La ragione non condanna meno altamente lo scetticismo, poichè non v'è alcun sistema che la spoglia apertamente di tutt' i suoi diritti, e che la rivolta con delle contraddizioni le più spiacevoli. *Pascal* avrebbe confuso la ragione coll'*argomento* (la ragione col raziocinio); due cose intanto molto differenti? Perchè v' ha sovente molta ragione ove vi è poco raziocinio; v'è sovente della ragione a non ragionare affatto, come a riguardo delle verità immediate; vi è sovente poca ragione, ove vi sono numerosi raziocinj. Ma, dall' altra parte, quanti raziocinj autorizzati dalla più sana logica non si elevano contro l'assoluto scetticismo (1)? »

Osserviamo di passaggio, che il dommatismo di cui parla *Pascal* non è il dommatismo di cui parla *De-*

---

(1) *Degerando*, loc. cit.

gerando: il primo non oltrepassa i limiti prescritti allo spirito umano, e nulla asserisce gratuitamente, difetti proprj al secondo: la sua essenza consiste nel riconoscere nello spirito umano un sistema di conoscenze reali. Un tal domnatismo è legittimo: ma torniamo al nostro.

La Rivelazione suppone l'impotenza della ragione a scoprire alcune verità che hanno rapporto coll'augusta destinazione dell'uomo; ma suppone nello stesso tempo l'autorità della ragione nella sfera della sua attività.

Egli è vero che gli apologisti della Religione, per dimostrare la necessità della Rivelazione, han recato per argomento l'idolatria delle nazioni, e gli errori circa i doveri naturali; ma questo argomento stesso suppone che si convenga delle verità del Teismo; poichè provare la necessità della Rivelazione per dileguare l'errore, si è supporre l'errore, si è supporre la verità che vi è contraria.

§ 146. Ma udiamo finalmente i nostri avversarj: vediamo quali sono i motivi del loro dubbio assoluto. Gli Scettici possono fare delle obbiezioni contro l'esperienza interna, contro l'evidenza, e contro l'esperienza esterna.

Nella conferenza che *Bayle* riferisce di un Pirronico con un Abate, il primo dice al secondo quanto segue: « Voi avete 45 anni, voi non ne dubitate punto, e se v'ha qualche cosa di cui siete sicuro si è, che voi siete la stessa persona a cui si diede l'Abbazia di... due anni sono. Io vado a mostrarvi, che voi non avete alcuna buona ragione per esserne certo. L'anima vostra è stata creata: bisogna dunque, che a ciascuno momento Dio le rinnovi l'esistenza; perchè la conservazione delle creature è una creazione continuata.

Chi vi ha detto che questa mattina Dio non ha lasciato ricadere nel nulla l'anima, ch' egli aveva continuato di creare sin' allora, sin dal primo momento della vostra vita? Chi v' ha detto ch'egli non ha creato un' altr' anima modificata com'era la vostra? quest' anima novella è quella che voi avete presentemente. Fatemi vedere il contrario (1). »

Inoltre *Condillac* stesso, che ammette l' evidenza del sentimento, non riconosce egli l'incertezza di questo motivo? Egli scrive quanto segue nell'Arte di Ragionare: « Sembrami che l' evidenza di sentimento sia la più sicura di tutte, poichè di che saremmo sicuri, se non siamo sicuri di ciò che sentiamo. E pure questa evidenza è quella di cui è più difficile di assicurarci. Noi non abbiamo l' evidenza di sentimento quante volte non pensiamo di averla. Al contrario possiamo ingannarci, o lasciando sfuggire una parte di ciò che avviene in noi, o supponendo ciò che non v'è. *Lasciamo sfuggire una parte di ciò che avviene in noi*: quanti motivi segreti nelle passioni influiscono su la nostra condotta? E pure noi non lo sospettiamo; siamo intimamente convinti che essi non hanno veruna parte nelle nostre determinazioni, e prendiamo l' illusione per evidenza. Ogn' istante produce in noi sensazioni, che il sentimento non fa osservare, e che senza saputa nostra determinano i nostri movimenti, e vegliano alla nostra conservazione. Veggo una pietra che è per cadere sopra di me, e la sfuggo: ciò è perchè presentasi a me l' idea della morte, o del dolore; io la sento, ed opero in conseguenza. Al presente che voi mettete tutta la vostr' attenzione a ciò che leggete, voi non badate se non alle idee che vi si

(1) *Bayle*, art. Pyrrhon, rem. R.

presentano, e non osservate, che avete il sentimento delle parole, e delle lettere . . . . *Supponiamo in noi ciò che non vi è,* perciocchè dachè il sentimento lascia sfuggire una parte di ciò che avviene in noi, ne segue che vi suppone ciò che non v' è. Se nelle passioni ignoriamo i veri motivi che ci determinano, ne immaginiamo altri, i quali non hanno affatto, o pochissima parte hanno nelle nostre azioni. Evvi sì poca differenza tra immaginare e sentire, che è naturalissima cosa. che giudichiamo di sentire in noi ciò che c' immaginiamo dovervi essere. Fate osservare ad un uomo che passeggia tutt'i giri che ha fatti in un giardino, e domandategli, perchè è passato per un viale piuttosto che per un altro. E' potrà rispondervi assai bene: *Sento, che sono stato libero a scegliere, e che se ho preferito questo viale, è unicamente perchè l'ho voluto.* Può stare nondimeno ch'egli in ciò non abbia fatto alcun atto di libertà, e sia andato così necessariamente come un ente che fosse spinto da una forza straniera. Ma egli ha il sentimento di sua libertà, lo stende a tutte le sue azioni, e come sente che spesso è libero, crede di sentire ch' è libero sempre (1). »

§. 147. Passiamo alle obbiezioni contro l' evidenza: « Tentare, dice *Hume*, di distruggere la ragione per mezzo del raziocinio, ella sembra da principio un' impresa molto stravagante; e questo è intanto il grande scopò che si propongono gli Scettici nelle loro ricerche, e nelle loro dispute. Eglino si sforzano trovare delle obbiezioni, e contro i raziocinj astratti, e contro quei che si rapportano alle cose di fatto, agli oggetti esistenti.

« La principale obbiezione contro tutt'i raziocinj

(1) *Condillac*, Art. de Raisonner, c. 4, l. 1.

astratti si tira dalla natura dello spazio, e del tempo: questi soggetti, che sembrano chiari ed intelligibili nella vita comune, ed agli spiriti superficiali, non sono sottomessi alla prova delle scienze profonde, di cui son eglino i principali oggetti, che non conducano a delle nozioni piene di assurdità, e di contraddizioni. Nulla urta di vantaggio il senso comune quanto la dottrina di una estensione divisibile all' infinito, con tutte le sue conseguenze, tali quali tutt' i geometri, e tutt' i metafisici l' espongono sì pomposamente, e con una spezie di trionfo. Una quantità reale infinitamente minore di qualunque quantità finita che siasi, che contiene delle quantità infinitamente minori di sè stessa, e così all' infinito; è questo un edifizio ardito sino al prodigio, ma la cui massa è troppo pesante per poter riposare su la base di una pretesa dimostrazione, perchè urta i principj più chiari e più naturali della ragione umana; ma ciò ch' è più estraordinario si è, che queste opinioni assurde son fondate su di una catena di ragioni le più chiare e le più naturali, ed ove sembra impossibile di accordar le premesse senz' ammettere le conseguenze. Nulla non può essere più convincente, nè più soddisfacente delle conclusioni che concernono le proprietà de' cerchj, e de' triangoli. Intanto se si ricevono, come si può negare, che l' angolo del contatto collocato fra il cerchio e la sua tangente, non sia infinitamente minore del menomo degli angoli rettilinei; che aumentando il diametro del cerchio all' infinito, questo angolo non divenga ancora più piccolo, e sino all' infinito; ed in fine, che non vi sieno delle altre curve, che possono formare colle loro tangenti degli angoli infinitamente minori di quello che un cerchio qualunque forma colla sua, e così di seguito sino all' infinito? La dimostrazione di questi

principj non sembra essere più soggetta a dell' eccezioni, che non lo è quella dell' uguaglianza de' tre angoli del triangolo a due retti: intanto quest' ultima opinione è naturale, e facile a concepire, laddove la prima è piena di contraddizioni, e di assurdità.

« Allorchè le scienze astratte passano dall' estensione alla durata, l' assurda temerità delle loro decisioni diviene, se fosse possibile, ancora più palpabile. Un numero infinito di porzioni reali di tempo, e che si succedono e si esauriscono l' una dopo l' altra, è una contraddizione sì evidente ch' è inconcepibile ch' ella possa essere ammessa da un uomo, a cui la scienza non abbia guastato il giudizio in vece di rettificarlo (1). »

A queste obbiezioni degli Scettici se ne può aggiungere una generale. Domandate, eglino dicono, a' Dommatici, che vi dicano qual cosa sia certa per noi? Tutto ciò, eglino vi rispondono, che trascina la nostra convinzione è certo. Questa stessa risposta basta per dimostrare la frivolità dal dommatismo. Quei che affermano e quei che negano la divisibilità della materia all' infinito vantano insieme il possesso di questa convinzione. L' estensione, dicono i primi, non può risultare da ciò ch' è inesteso; e ciò ch' è esteso è di sua natura composto di parti distinte. Tutto ciò è evidente. Un numero infinito, dicono gli avversarj, di parti, di qualunque grandezza sieno, dee costituire una grandezza infinita. Se ciò non è evidente, dice l' *Abate Genovesi*, io confesso d' ignorare cosa sia l' evidenza. Il Materialista è convinto dell' impossibilità dell' essere semplice, e l' Idealista dell' impossibilità della materia.

---

(1) *Hume*, Essai 12.

§ 148. Ma le più forti obbiezioni degli Scettici sono quelle ch'esse dirigono contro la testimonianza de' sensi. Ecco come *Hume* propone queste obbiezioni: « Un istinto naturale, così egli, sembra portar gli uomini, come per dritto di possesso, a fidarsene a'loro sensi. Senza ragione, ed ancora avanti l'uso della ragione, noi supponiamo un universo esteriore, indipendente dalle nostre percezioni, e che non esisterebbe meno, quando saremmo assenti o annientati con tutte le creature sensibili.

« Egli sembra ancora evidente, che gli uomini, seguendo quest'istinto della natura sì cieco, ma sì potente, suppongono tuttora, che le immagini presentate dai sensi, sono gli oggetti esterni essi stessi; eglino non sospettano mica che non sono che delle rappresentazioni. Questa stessa tavola di cui vediamo la bianchezza, e di cui tocchiamo la solidità, la giudichiamo esistente, indipendentemente dalla nostra percezione: noi la crediamo qualche cosa di esteriore all'anima che la percepisce. La nostra presenza non la rende reale, e la nostra assenza non la riduce nel nulla; ella conserva il suo essere nella sua totalità, e nella sua uniformità; e quest'essere non dipende in alcuna maniera dalla situazione delle intelligenze, che lo percepiscono o lo considerano.

« Intanto quest'opinione, benchè ella sia la prima in ordine al tempo, e la più universalmente ricevuta presso gli uomini, si distrugge ben tosto coll'ajuto della più leggiera tinta di Filosofia. Questa c'insegna, che nulla può esser presente all'anima, che non sia immagine o percezione, e che i sensi non sono che dei canali, che trasmettono le immagini, senz'accordare all'anima alcun commercio cogli oggetti esterni. A misura che ci allontaniamo da un oggetto, noi lo ve-

diam diminuire in grandezza; ed intanto quest'oggetto reale, ch'esiste indipendentemente da noi, non soffre alcun cangiamento: ciò che si presentava al nostro spirito non era dunque altra cosa, che l'immagine. È questo uno de' più semplici insegnamenti della ragione: e giammai non è accaduto ad un uomo che riflette, di dubitare, che l'esistenze che consideriamo, dicendo *quest'uomo*, *quest'albero*, fossero qualche cosa di più che delle percezioni dello spirito, e delle copie, o delle rappresentazioni passeggiere di altri esseri, che conservano la loro uniformità e la loro indipendenza.

« Il raziocinio ci forza dunque di abbandonare, o di contraddire i primi istinti della natura, e di abbracciare un nuovo sistema per rapporto all'evidenza dei nostri sensi. Ma in qual estremo imbarazzo si dee trovar qui la filosofia, allorchè ella intraprende di giustificar questo sistema opponendosi a' sofismi ed alle obbiezioni dello scetticismo? In effetto, come si proverà mai, che le percezioni dell'anima debbono esser prodotte dagli oggetti esterni, che ne differiscono essenzialmente, nello stesso tempo che loro rassomigliano, se pure questa rassomiglianza non sia impossibile? Queste percezioni non potrebbero elleno risultare da una forza propria all'anima, o dall'operazione di qualche spirito invisibile ed incognito, o in fine da qualche altra causa più nascosta ancora? Di fatto, si accorda già, per rapporto ad un gran numero di queste percezioni, ch'elleno non vengono dal di fuori, come ne' sogni, nelle frenesie, ed in altre indisposizioni. Le percezioni sensibili son elleno prodotte dagli oggetti esterni, che loro rassomigliano? È questa una quistione di fatto: e come deciderla, se non come tutte le altre quistioni di questa natura, vo-

glio dire per mezzo dell' esperienza? Or l' esperienza tace qui, e dee tacersi. Nulla può esser presente allo spirito fuori delle percezioni; e perciò è impossibile che noi avessimo un' esperienza del loro legame cogli oggetti. Si supporrebbe dunque senz' alcun fondamento ragionevole questo legame.

« Seguirete voi, diranno gli Scettici, gl' istinti ed il pendio della natura, riposandovi su la veracità de' sensi? ma sarete condotti a credere, che l'oggetto esterno, e la percezione o l' immagine sensibile, sono la stessa cosa? Vi rinuncierete voi per abbracciare il principio più ragionevole, che le percezioni non sono che delle rappresentazioni di qualche cosa esteriore? ma allora voi abbandonate il vostro pendio naturale, voi rinunciate a tutto ciò che sentite tutt' i giorni, e con tutto ciò non siete mica in istato di soddisfare la vostra ragione per una prova di esperienza, che possa convincervi che le percezioni sieno legate cogli oggetti esterni. V' è un altro argomento dello scetticismo. La filosofia, la profonda, ce lo suggerisce. I moderni ragionatori sono unanimemente di accordo, che tutte le qualità sensibili, come sono la durezza, la mollezza, il calore, il freddo, il bianco, il nero, non sono che delle qualità secondarie, che non esistono negli oggetti, non essendo che delle percezioni dell' anima, che non hanno alcun archetipo. Or se ciò è vero nelle qualità secondarie, dee ancora esserlo dell' estensione, e della solidità, che si pretendono essere delle qualità primitive: e questa denominazione di *primitiva* non può loro appartenere in preferenza alle altre. L' idea dell' estensione non ci viene che per mezzo de' sensi della veduta e del tatto; così ella dipende intieramente dalle idee sensibili, o dalle idee delle qualità secondarie. Se dunque tutte le idee percepite da' sensi

sono nell' anima, e non negli oggetti, la stessa conseguenza dee aver luogo a riguardo di quest'ultima (1). »

§ 149. La risposta generale che può farsi a tutte queste obbiezioni degli Scettici si è, che in alcune di esse eglino continuano a domandare la prova delle verità primitive; in altre deducono delle illazioni più universali delle premesse.

Non son sicuro, dicono i nostri avversarj, di aver esistito jeri, poichè Dio potrebbe crearmi in quest' istante colle stesse modificazioni ch' esistono nel mio spirito: ma hanno eglino, io rispondo, dimostrato questa possibilità? io la nego, e la nego appunto, perchè la memoria mi dice con una chiarezza irresistibile, che quell' io che son oggi, fui jeri, e perchè vi sono delle verità primitive, delle quali non bisogna domandar la prova.

Lo spirito umano cade alcune volte in errore: egli non conosce giammai la verità, concludono gli Scettici: questa illazione è più universale delle premesse.

Da ciò che dice *Condillac* su l' evidenza del sentimento si può egli concludere, che noi non abbiamo giammai siffatta evidenza? Chi potrebbe negare, che noi abbiamo l' idea dell' estensione, della luce, de' colori, del freddo, del caldo, ecc.?

Riguardo all' evidenza di ragione, si può dir lo stesso. Il calcolatore commette degli errori, specialmente ne' lunghi calcoli; perciò non si sarà sicuro, che due e tre fan cinque? Lo spirito umano è limitato: l' errore è possibile in lui; ma l' errore non gli è essenziale; egli conosce delle molte verità, e può evitar l' errore. Tutte le obbiezioni tirate dalle matematiche cadono su i principj dell' estensione, e su l'in-

(1) *Hume*, loc. cit.

finito; allorchè con un' analisi severa si rimonta all'origine di queste idee, tutte le pretese assurdità, che si obbiettano spariranno. Io lo farò vedere a suo luogo.

Non tutto ciò di cui siam convinti è vero, ma tutto ciò di cui siam convinti in seguito di un severo esame. Bisogna rimontare alle verità primitive, distinguerle dalle verità dedotte, osservare attentamente il filo che conduce alle più rimote illazioni, rifare, in una parola, il nostro intendimento. È questo il famoso *dubbio metodico* di *Cartesio*. « Bisogna, dice il sig. *Degerando*, considerare il dubbio di *Cartesio* come una semplice preparazione alla ricerca della verità. Sotto questo rapporto la massima di *Cartesio* non è realmente che quella di *Bacone* su la necessità di rifare l'intendimento umano, che quella di tutt'i filosofi quando eglino adottano per l'anima il paragone della tavola rasa. E che può in effetto significare questo dubbio metodico, determinato così, come la prima regola pratica del Filosofo, se non che, bisogna, pria di procedere all'acquisto di alcuna verità, cominciare dallo spogliarsi un istante dalle opinioni acquistate, rimontare alla prima origine delle nostre conoscenze, liberarci dal giogo dell'autorità, e portare una severa diffidenza sino nell'esame de' principj in favore de' quali si è fortemente prevenuto? Egli sarebbe assurdo, senza dubbio, di voler supporre che non vi sieno nello spirito umano certe verità fondamentali percepite immediatamente. Ma se queste verità non han bisogno di prove, non hanno elleno almeno bisogno di segni che le faccia riconoscere? E se non se ne può distaccare nel disegno di dimostrarle, ciò che sarebbe voler fondare la realtà sul nulla, o perdersi in una serie infinita, ed assurda, non debbesi intanto paragonarle un istante, sia fra di esse, sia con quei

pregiudizj arbitrarj, che, senza aver la stessa solidità, sembrano sovente esercitar su di noi la stessa potenza? Il dubbio metodico così definito esprimerà dunque solamente quel ritorno severo, che la saviezza ci comanda di eseguire su di noi stessi, allorchè entriamo in possesso della nostra ragione, non per distruggere ogni nostra convinzione, ma per rinnovarla purificandola; non per annientare tutt' i materiali delle nostre conoscenze, ma per farne una scelta rischiarata. E quanto un tal dubbio era egli necessario in un' epoca, in cui la filosofia aveva un sì gran bisogno di essere intieramente rinnovata; in un' epoca in cui si ragionava solamente su l' autorità altrui, non mai secondo la coscienza del proprio sentimento; in cui, dopo di avere accumulato una lunga nomenclatura di principj, tuttora vaghi, sovente arbitrarj, era colpito d' una specie di anatema chiunque intraprendesse discuterla: *contendenti principia respondere nefas* (1)? »

§ 150. Se noi dobbiamo rifare il nostro intendimento, siamo, in conseguenza, obbligati di fare una analisi severa delle facoltà del nostro spirito. Quest' analisi non mi sembra ancora eseguita in un modo soddisfacente: ella intanto può sola illuminarci sul valore delle nostre conoscenze. Il problema proposto da *Kant*: Separare, cioè, il *soggettivo* dall' *oggettivo*; vedere ciò che nelle nostre conoscenze appartiene al nostro spirito, e viene da lui, e ciò ch' è reale, e ch' è nell' oggetto: questo problema, io dico, è fondamentale nella Critica della Conoscenza; ma questo problema suppone nello stesso tempo la realtà della conoscenza, poichè se lo spirito può nelle nostre conoscenze far la separazione di ciò ch' è suo da ciò ch' è dell' oggetto, egli

(1) *Degerando*, op. cit., 1. P. t. 2, c. XIII.

conosce in conseguenza qualche cosa almeno dell'oggetto, e la sua conoscenza è reale. Ora per risolvere questo problema non v'è altro mezzo, che l'analisi delle facoltà del nostro spirito. Con quest'analisi si risponderà ancora alle obbiezioni degli Scettici, su la testimonianza de' sensi, che abbiamo di sopra riferite. Quest'analisi indicherà le cagioni de' nostri errori. Accingiamoci dunque a farla, ma pria di tutto riuniamo sotto un punto di veduta le verità che abbiamo sviluppate, e le soluzioni che abbiamo dato de' molti importanti problemi che ci lusinghiamo di aver risoluti. Questa riunione gioverà a farci conoscere il cammino che abbiamo fatto, ed il luogo ove siamo rimasti.

CAPO VI.

Riassunto delle Dottrine esposte fin qui.

§ 151. Noi abbiamo già fatto molto cammino: è utile ritornare su i nostri passi, e renderci brevemente un conto esatto delle principali dottrine che abbiamo finora stabilite. I problemi che abbiamo promesso di risolvere nella prima parte son'essi risoluti? Qual'è la loro soluzione?

Il primo problema è il seguente: vi sono *delle verità primitive?* Questo problema, in altro linguaggio, può esprimersi così: *esiste ella una conoscenza primitiva?*

Abbiamo risposto alla proposta quistione riconoscendo l'esistenza delle verità primitive, ma ci siam guardati d'intraprender la dimostrazione di questa proposizione, *vi sono delle verità primitive.* Non avremmo potuto farlo senza commettere un sofisma,

una petizion di principio. Questa proposizione: *vi sono delle verità primitive*, dee dunque riguardarsi come una verità indimostrabile, e primitiva (§ 4, 23, 55).

§ 152. Il secondo problema è il seguente: *le verità primitive sono elleno di fatto, o metafisiche?* Cioè, sono elleno l'espressione dell'esistenza di un essere, o la sola espressione del rapporto di due delle nostre idee? O pure sono dell'una, e dell'altra spezie? Abbiamo risposto a questo problema riconoscendo delle verità primitive di fatto, e delle verità primitive metafisiche. Nel primo Capitolo abbiamo riconosciuto l'esistenza delle prime, e nel secondo quella delle seconde. Abbiamo veduto che alcuni filosofi celebri han tentato di dimostrare queste verità primitive di esistenza. Abbiamo fatto conoscere quanto i loro sforzi sieno vani; abbiamo in conseguenza riconosciuto, che questa verità: *io esisto*, è un dato primitivo dell'esperienza interna, ed una verità indimostrabile; e che della stessa natura sono molte altre verità simili: *io penso, io giudico*, ecc. Abbiamo osservato ancora, che per un abuso del metodo razionale, alcuni filosofi hanno intrapreso di dare una dimostrazione per sostegno dell'esperienza interna, intraprendendo di dimostrare questa tesi: *La coscienza è un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizj.* Eglino hanno ancora intrapreso di giustificare l'evidenza immediata con un raziocinio, sostenendo questa altra tesi: *L'evidenza è un motivo metafisicamente certo de' nostri indizj.* Abbiamo riconosciuto il vizio di queste pretese dimostrazioni: esse suppongono tutte e due ciò che è in quistione (§ 2, 23, 24, 55).

§ 153. Riunendo dunque le dottrine stabilite, relative ai due enunciati problemi, esse sono le seguenti:

1.° Questa proposizione: *Vi sono delle verità primitive*, è una verità primitiva. Essa può esprimersi così: *Esiste una conoscenza primitiva.*

2.° Questa proposizione: *Vi sono delle verità primitive di fatto o di esistenza*, è una verità primitiva.

3.° Questa proposizione: *Vi sono delle verità primitive metafisiche*, è una verità primitiva.

4.° Questa proposizione: Vi *sono delle verità primitive*, è una verità primitiva *di fatto*, sperimentale, rivelataci dalla percezione intima del nostro essere, dall'atto semplice della coscienza. Vedete il Capitolo primo, e specialmente nel § 23 il bel pezzo del signor *Degerando*: vedete anche nel Capitolo secondo il § 51.

Queste dottrine, sebbene sieno primitive ed incontrastabili, non tutti i filosofi però le hanno osservate. Oltre di aver veduto de' filosofi intraprendere di dimostrare l'esistenza del proprio essere, l'autorità del senso interno e dell'evidenza, noi gli abbiamo veduto ancora cercar la prova delle verità primitive: potete leggere nel Capitolo dello Scetticismo l'obbiezione degli scettici nella bocca di *Bayle* e *di Pascal*. Vedete i §§ 129, 130, 145.

Noi abbiamo semplificato la quistione dello Scetticismo, riducendola a questa: Vi sono delle verità primitive? Noi abbiamo esaminato queste due massime di *Pascal*:

1.° *I principj si sentono, le proposizioni si concludono.*

2.° *La natura confonde i pirronici, e la ragione confonde i dommatici.*

Abbiamo conosciuto l'importanza della prima, abbiamo sviluppato il falso della seconda (§ 145).

Finalmente nel riconoscere l'esistenza delle due specie di verità primitive *di fatto e di ragione*, ne ab-

biamo notato la differenza essenziale, facendo vedere, che le prime *son contingenti* per lo spirito, le seconde *necessarie*: vedete i §§ 38 e 42. Abbiamo confutato invincibilmente l'Empirismo di *Elvezio* e di *Condillac*, su quest'oggetto, ed abbiamo ancora osservato in *Destutt-Tracy* quest'equivoco, che gli fa non conoscere la natura del raziocinio astratto. Così, risolvendo i due problemi enunciati, abbiam dato degli schiarimenti di somma importanza nella Scienza dell'Intendimento umano.

§ 154. Il terzo problema è il seguente: *Se vi sono delle verità primitive, che non sono delle verità di fatto, ma verità metafisiche, come si può conciliare la loro esistenza col sistema, che fa derivare tutte le nostre conoscenze dall'esperienza?*

Abbiamo abbastanza soddisfatto a questo problema nel Capitolo secondo, dimostrando in un modo chiaro e preciso, che l'esistenza delle conoscenze *a priori* non suppone necessariamente l'esistenza dell'idee *a priori*, dell'idee dico, che sono gli elementi delle conoscenze. Abbiam fatto vedere, che s'ingannano *Arnaldo, Leibnitz e Kant*, supponendolo. Abbiamo notato la differenza che passa fra l'ordine cronologico delle nostre idee, e l'ordine scientifico delle nostre conoscenze: vedete il § 43 e 44. Arrestiamci un momento. Per evitar gli equivoci, spieghiamo ciò, che intendiamo per conoscenze *a priori*, ed *a posteriori*. Ciò è necessario ancora, poichè alcuni logici prendono quest'espressione in un senso differente dal mio, e da quello di molti filosofi. Chiamano eglino dimostrazioni *a priori* quelle, in cui dagli essenziali si deducono gli attributi, o dalle cause si deducono gli effetti. Per intendere questa distinzione di essenziali ed attributi, io rimando il lettore alla dottrina di *Wolfio*, esposta nei

§§ 79 e 80. Io non intendo così queste espressioni. Io chiamo conoscenze *a priori* quelle che nascono dal solo paragone delle idee indipendentemente da qualunque esperienza; e che si presentano allo spirito come necessarie; *conoscenze poi a posteriori* chiamo quelle che nascono assolutamente dall'esperienza, ed in cui lo spirito non vede alcuna necessità. In una parola: le verità necessarie son per me, e per la maggior parte de' filosofi tutte *a priori;* le verità contingenti son tutte *a posteriori.* In conseguenza, per idee *a priori* (se mai ne esistessero) bisognerebbe intendere quelle idee, che sono nello spirito indipendentemente dall' esperienza, non acquistate, non fattizie, ma ingenite.

§ 155. Il quarto problema cerca: *È egli vero, che non vi sia nel fondo*, che una sola *ed unica verità primitiva, in cui tutte le altre sono racchiuse, e dalla quale tutte le altre derivano?* Distinguendo le verità primitive metafisiche dalle verità primitive sperimentali, si è già soddisfatto alla quistione proposta. Si è fatto vedere, che le prime si riducono, in ultim'analisi, al principio di contraddizione o d' identità, e che non son diverse fra loro, se non per la diversità delle idee che si combinano: vedete il § 53.

Riguardo alle verità primitive sperimentali, queste, in rigore, ed in origine, son tutte particolari: in conseguenza son tante, quanti sono i casi particolari osservati: in seguito lo spirito generaleggia questi fatti, e forma molte proposizioni generali *a posteriori*: queste proposizioni enunciano tanti fatti primitivi, ed entrano nella classe di principj delle diverse scienze della natura. Queste verità primitive son dunque molte. Vedete nel § 4 il bel pezzo di *Leibnitz* sull' esperienza interna, ed il § 24. Così la pressione laterale de' fluidi, per recare un esempio dell' esperienza esterna, è una verità primitiva nell' idrostatica.

Abbiamo inoltre fatto vedere che le verità primitive sperimentali sono indipendenti dal principio di contraddizione, e che questo principio non è che ipotetico, ed impotente da sè solo a menarci nella regione dell'esistenza. Vedete il § 9. Concludiamo:

1.° Che le verità primitive son molte, non una sola.

2.° Che le verità primitive metafisiche si riducono ad una sola, la quale può riguardarsi come l'espressione generale di tutti gli assiomi possibili.

3.° Che le verità primitive sperimentali son molte, ed indipendenti dal principio di contraddizione.

Così abbiamo dato una risposta soddisfacente al problema proposto.

§ 156. Il dotto *Degerando* ci domanda: « Se vi sono delle verità primitive, che non sono verità metafisiche, ma verità di fatto, non debbono elleno esser l'effetto d'un giudizio? Ed allora come può sostenersi la definizione ordinaria del giudizio, secondo la quale il giudizio non è che il risultamento del paragone di due idee, per pronunciare che l'una è o non è racchiusa nell'altra? »

Abbiamo ancora soddisfatto a questo problema: abbiamo notato il linguaggio singolare ed indeterminato del signor *Degerando*: egli ha difficoltà di far cominciare le operazioni dello spirito dalla percezione; chiama poi i giudizj primitivi percezioni. Noi abbiamo fatto vedere che non v'ha alcuna necessità di far principiare le operazioni dello spirito dal giudizio; ch'è anche falsa la supposizione che le fa così cominciare; che principiando le operazioni intellettuali dalla percezione, la quale è *intuizione immediata*, decomponendo questa percezione, si formano de' giudizj che sono l'espressione dell'esistenza di un essere. Vedete i §§ 10 sino al 22 inclusivamente, ove si è soddisfatto abbastanza alle difficoltà del dotto Francese.

§ 157. « Le verità dedotte, si è domandato, sono elleno essenzialmente distinte dalle verità primitive, o pure non sono elleno che queste stesse verità trasformate e riprodotte sotto un' altra espressione? Se sono essenzialmente distinte, come avviene, che una verità possa servir di principio ad un' altra, che non le è identica? Se le prime sono identiche alle seconde, in che le verità dedotte, e tutte le deduzioni, possono estendere la sfera reale delle nostre conoscenze? Inoltre si è domandato: Si è replicata qualche ragione solida e convincente a ciò ch' hanno detto *Locke* e *Condillac* su la sterilità de' principj astratti? »

Ci lusinghiamo di aver dato de' due proposti problemi delle soluzioni soddisfacenti, di avere con sode analisi stabilito de' teoremi importanti, e di avere in qualche modo perfezionata questa parte della scienza logica e ideologica. Incominciando dall'ultimo problema proposto, si sono in primo luogo invincibilmente confutate tutte le obbiezioni di *Locke* contro l' utilità de' principj generali razionali. Vedete il § 45 sino al § 52 inclusivamente. Più si sono fissati con precisione due offizj del raziocinio. Si è osservato:

1.° Che il raziocinio mena a delle conoscenze che non si sarebbero potute ottenere senza di lui.

2.° Che serve a subordinare le nostre conoscenze, vale a dire, a legare delle conoscenze che si hanno.

E qui prego il lettore di osservare, che il raziocinio procede anche in un modo simile nella regione dell'esistenza, poichè o mena lo spirito dalla conoscenza di un' esistenza che cade sotto l' esperienza ad un' altra esistenza, che non è l'oggetto dell'esperienza, o serve a legare, a mettere un rapporto fra due fatti noti, cioè a dire, a spiegare l'uno per l'altro. Si veggano i §§ 52, 118, 119, 120, 121, 122, 140. L' osservazione di

questi due offizj del raziocinio, tanto nel dominio puro della speculazione, che in quello delle scienze, che hanno per oggetto gli esseri esistenti, è d'una massima importanza.

§ 158. Si è anco dimostrato in un modo senza replica, che i principj astratti sono de' *veri principj analitici*, e che l'analisi la più rigorosa non può prescinderne. Quest' importante verità è stabilita con una analisi severa ne' §§ 56, 57, 58, 59, e le obbiezioni, che *Locke* le dirige contro, son confutate senza replica.

Lo stesso dee dirsi delle ragioni di *Condillac*, che sono le stesse di quelle di *Locke*, come può vedersi *nell'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, sect. 2, 6, 7. Questo filosofo, per dirlo in breve, ha preso due abbagli su l'oggetto.

1.° Egli non ha distinto le due specie di conoscenze universali necessarie e contingenti.

2.° Egli ha confuso con *Locke* ciò che determina l'attenzione dello spirito agli oggetti delle sue ricerche coi principj che lo menano alle scoverte. Si vegga il nostro § 58.

Questa proposizione generale e necessaria: *Ogni figura piana rettilinea, ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati*, dice di più di quest'altra: *Ogni triangolo rettilineo ha tre angoli*: o pure: *Ogni triangolo rettilineo ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati.* Io posso essere incerto qual figura piana rettilinea cadrà sotto i miei sensi o sotto la mia intelligenza, ma io son sicuro indipendentemente dall' esperienza, ed antecedentemente all'esperienza, che in qualunque figura piana, che si presenterà al mio spirito, io troverò sempre il numero degli angoli uguale al numero de' lati. I principj generali son dunque l'e-

spressione di tutti i casi possibili. Essi spandono una luce sicura ed infallibile nello spirito. Essi subordinano le nostre conoscenze. Questa proposizione: Il triangolo rettilineo ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati, enuncia una conoscenza specifica, laddove quest'altra: Ogni figura piana rettilinea ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati, enuncia una conoscenza generica: in conseguenza ella serve a classificare, a subordinare, a mettere un ordine fra le due conoscenze. Allorchè dunque *Locke* e *Condillac* ci domandano, dicendo: Io veggo evidentemente, ch'essendo $3 + 1 = 4$, sarà ancora $3 + 1 + 2 = 4 + 2$; e lo veggo indipendentemente da questo principio generale: se a quantità uguali si aggiungono quantità uguali, le somme saranno uguali: in che dunque questo principio è utile? Noi risponderemo a questi valent'uomini, che il secondo principio dice più del primo, e la sua espressione comprende il possibile, ed esso, sebbene non conduca al primo, che può indipendentemente, e per sè stesso conoscersi, serve nondimeno a subordinare il primo. Così i principj generali, anche nel caso in cui non sono necessarj per la conoscenza delle verità particolari, sono utili, perchè ordinano le nostre conoscenze, e questa è la prima loro utilità. Inoltre, se le proposizioni generali dicono più di quel che dicono le proposizioni particolari; se esse estendono la sfera della nostra conoscenza, facendo, che la spirito legga nel possibile e nel futuro; i principj generali menando a questi risultamenti generali, a delle conoscenze generali che da esse dipendono, tendono ad aumentare la sfera delle nostre conoscenze, e sotto quest'altro aspetto sono utilissimi. Così, per servirmi dell'esempio recato dal gran *Leibnitz* (§ 49), vale meglio di risolvere questo problema generale:

« Trovare due numeri di cui la somma faccia un numero dato, e di cui la differenza faccia ancora un numero dato, che cercar solamente due numeri di cui la somma faccia 10, e la differenza faccia 6. » Ora i principj generali son necessarj per condurre a de' risultamenti generali.

Io osservo qui, che i più grandi geometri analisti son convinti di questa verità. « Egli bisogna ben osservare, dice il signor la *Croix*, che ciò che costituisce l'essenza del metodo seguito nelle matematiche pure, si è, che non vi si ammetta alcuna proposizione o alcuna regola che non sia la conseguenza necessaria delle prime nozioni, su le quali si e appoggiato, o la cui verità non sia stabilita in generale, *in seguito di raziocinj indipendenti dagli esempj particolari, che non possono giammai formar prova, e che non servono che a facilitare al lettore l'intelligenza dei raziocinj, o la pratica delle regole* (1). »

Siamo nel diritto di concludere, che gli assiomi sono utili:

1.° Perchè servono ad ordinare le nostre conoscenze.

2.° Perchè conducono a de' risultamenti generali, i quali estendono la sfera delle nostre conoscenze.

§ 159. Per venire ora al primo de' due problemi proposti nel § 157: La dottrina che non riconosce nel corso del raziocinio e della dimostrazione, che una semplice trasformazione di linguaggio, che una stessa idea sotto differenti espressioni, aveva un grande appoggio in *Condillac*, che ha cercato di stabilirla in tutti i modi nella Logica, nell'Arte di pensare, nell'Arte di ragionare, e nella Lingua de' calcoli; ella, ciò non ostante, non mi è sembrata soddisfacente, e tale l'ha trovata

---

(1) Traité Élementaire d'Aritmetique, par la Croix, § 28.

ancora un ideologista francese, suo grande ammiratore, il signor *Destutt-Tracy*, sebbene questi non ne abbia conosciuto l'equivoco. Analizzandola attentamente ho trovato, ch'ella poggiava su quest'errore radicale della logica generale, cioè, *che tutte le proposizioni universali son convertibili*. Io ho svelato quest'equivoco, ed ho fatto vedere, che negli stessi esempj di *Condillac* lo spirito è obbligato di scendere dal generale al particolare, dal genere alla spezie. Vedete nel § 67 sino al § 77 inclusivamente sviluppata la dottrina di *Condillac*, e scoverto l'errore che vi si contiene.

Condillac era stato nella vera strada nella Grammatica, ov'egli scrive così: « Allorchè voi dite: *Cornelio è poeta, il poeta è scrittore, lo scrittore è uomo*, voi osservate, che il sostantivo, ch'è l'attributo, è un nome più generale del sostantivo, che è il soggetto; e voi non direte: *L'uomo è scrittore, lo scrittore è poeta, il poeta è Cornelio.* Se voi rimontate di classe in classe, vedrete, che l'idea che vi fate di una classe superiore, non è giammai che una parte dell'idea che avete della classe inferiore. Quando per conseguenza voi dite, *che il poeta è scrittore*, la proposizione è la stessa, che, se voi diceste: *L'idea di scrittore è una parte dell'idea di poeta*; ciò che è vero; e voi non direte, che *lo scrittore è poeta*, perchè ciò sarebbe dire, che l'idea di poeta è una parte di quella di scrittore. Voi comprendete dunque perchè l'attributo, negli esempj, che ho testè dati, sempre è un sostantivo più generale del soggetto.

« *Io dico negli esempj, che ho testè dati*, perchè quando l'attributo è identico, esso non saprebbe essere più generale. Può ancora in questo caso divenire esso stesso il soggetto della proposizione. Quando i due

termini di una proposizione non son mica identici, non v' ha dunque fra di essi altra differenza, se non che il sostantivo, ch' è l' attributo è sempre più generale del sostantivo, ch'è il soggetto (1). »

Più: *Locke* e *Condillac* han chiamato frivole tutte le proposizioni identiche ne'termini: *Leibnitz* e *Wolfio* le hanno credute di molto uso: io non ho potuto non adottare l'opinione di questi ultimi filosofi: Vedi il § 66 ed il § 82, in cui la contraddizione di *Condillac* è visibile.

§ 160. Io sono stato dunque obbligato di abbandonare la dottrina di *Condillac* sul Raziocinio. Avendo in seguito esaminato la dottrina del signor *Destutt-Tracy* su lo stesso oggetto, l'ho trovata falsa ed inesatta. Quest' ideologista non ha ben compresa la natura del raziocinio astratto. Egli ha confuso le due specie di verità universali necessarie e contingenti, che era obbligato di distinguere: quindi, per una conseguenza inevitabile è caduto nell'errore di credere, che nel raziocinio non si possa giammai concludere dal generale al particolare, dal genere alla spezie; ma che, tutto al rovescio, si debba concludere dal particolare al generale. Ha poi creduto che l' essenza del raziocinio consista nel sorite. Potete vedere nel § 90 sino al § 95 inclusivamente esposta, e confutata la dottrina di quest'Ideologista sul raziocinio. È incredibile la franchezza con cui questo scrittore illustre avanza su l'oggetto le più palpabili contraddizioni: me ne somministra una nuova prova una Memoria, che l'autore, che io combatto, ha fatto sul Kantismo: egli imprende a combattere questa filosofia, e su l'articolo della Ragione scrive, fra le altre cose, quanto segue: « *La ragione* (*dice Kinker*

(1) *Condillac*, Cours d'étude, grammaire, I P., c. XII.

kantiano) è la facoltà di fondare il concetto di una cosa particolare su di un concetto più generale. L'esempio, che se ne dà, è questo sillogismo, che verisimilmente si riguarda come un' opera della ragione: *Tutto ciò che ha avuto incominciamento dee avere un fine. L'uomo ha avuto un incominciamento. L'uomo dee dunque avere un fine.* Per me io vedo in questo sillogismo un giudizio. *L' uomo ha avuto un cominciamento*, cioè a dire, io sento compresa nell'idea dell' uomo l' idea di un essere che ha avuto un cominciamento; 2.° Un altro giudizio seguente: *l'essere che ha avuto un cominciamento dee avere un fine*, cioè io sento compresa nell'idea di un essere, che ha avuto un cominciamento, l'idea di un essere che dee avere un fine. Supponendo che ciò sia vero, la proposizione generale non vi fa nulla: non vi sono che due giudizj (1). »

Qual linguaggio è mai questo? *la proposizione generale non vi fa nulla?* ma qual' è mai questa proposizione generale? questa per lo appunto: *L'essere che ha avuto un incominciamento dee avere un fine.* Ma l'autore non l' ha fatto forse entrare come parte integrante del raziocinio? Come dunque asserisce che la proposizione generale non vi fa nulla? Finchè i filosofi non distingueranno il dominio della speculazione dal dominio dell'esperienza; finchè non conosceranno la vera unione del metodo sperimentale col metodo razionale, i loro scritti saranno sempre pieni di tenebre e di errori.

Credo di non aver bisogno di avvertire, che nel sillogismo addotto, il principio, *Tutto ciò che ha avuto*

(1) Tomo quarto delle Memorie dell'Istituto nazionale delle Scienze, della Metafisica di *Kant*, ecc., Memorie del Citt. *Destutt-Tracy.*

un cominciamento dee avere un fine, è falso, e perciò è falsa ancora la conseguenza.

§ 161. Avendo intrapreso un' analisi rigorosa dell'atto intellettuale chiamato *raziocinio*, sono stato costretto di adottare l'antica dottrina delle scuole sul raziocinio astratto, ma ho conosciuto insieme non poterla adottare senza una modificazione: ho dunque perfezionata questa dottrina. Nel raziocinio astratto non si può mai concludere dal particolare al generale; sarebbe questo un modo sofistico di ragionare: si conclude bene dall'universale al particolare, dal genere alla spezie, ma può anche accadere, che tutte le proposizioni del raziocinio sieno ugualmente universali. L' analisi che ho fatto di quest' atto intellettuale mi condusse dunque a stabilire questo principio generale per tutti i raziocinj: *In ogni raziocinio vi dee essere un termine comune perfettamente identico nell'idea fra il principio e la conclusione, e vi dee essere una proposizione, che faccia vedere l'identità, o parziale o perfetta, fra gli altri due termini*; o pure: *Nel raziocinio vi dee essere un' idea comune al giudizio dedotto, ed al giudizio principio; ed un giudizio, che faccia vedere l' identità delle altre due idee o parziale o perfetta.* Vedete il § 85 sino al § 90 inclusivamente.

§ 162. Conosciuta la natura del raziocinio astratto, ho cercato di vedere come il raziocinio essendo poggiato su l'identità poteva essere istruttivo. Per ottener questo fine, ho stimato di consultare l'esperienza: mi son trasportato nella regione razionale delle matematiche pure, ed ho osservato, che tutte le proposizioni di queste scienze esprimono delle verità di rapporto, delle proprietà relative delle nostre idee; che la conoscenza immediata di alcune di queste proprietà rela-

tive, di alcuni di questi rapporti, ci dà le verità primitive di queste scienze; ed il raziocinio ci dà la conoscenza delle altre proprietà relative, che non possono immediatamente conoscersi dallo spirito.

Ho osservato, che lo spirito può conoscere diversi rapporti di una stessa idea, e che, partendo dalla conoscenza immediata del rapporto di A a B, e di B a C, e pervenendo così alla conoscenza del rapporto di A a C, fa una vera scoverta. Ma in tutto questo lavoro lo spirito non sorte dal principio dell' identità. L' idea A, come paragonata, pel lato onde si paragona, a B, è identica coll' idea del rapporto di A a B. Lo stesso dee dirsi dell' idea B paragonata a C, e dell' idea A paragonata a C. Tutti e tre questi giudizj son dunque identici, ciascuno in sè stesso considerato. Più, l' ultimo giudizio è identico, in tutto, o in parte, con uno de' due giudizj antecedenti, e l' altro giudizio dichiara questa identità: il raziocinio non sorte dunque dalla legge dell' identità. Ma esso mena alle scoverte, poichè l' ultimo giudizio non esiste nello spirito, se non vi esistono prima i due giudizj antecedenti: ora tutto l' artifizio del raziocinio consiste nel far esistere successivamente, ed insieme i due giudizj che costituiscono le premesse, e che fanno esistere nello spirito la conclusione: esso fa dunque esistere nello spirito una vera conoscenza, che non vi esisteva pria del raziocinio. Notate che questo lavoro intellettuale non è che *analitico:* esso consiste nel decomporre, e ricomporre di nuovo, nel che consiste l' essenza della vera analisi.

Osservate che anche allora che il raziocinio non presenta che una semplice trasformazione di linguaggio, caso frequente nell' algebra e nel calcolo, esso mena alla conoscenza di nuovi rapporti delle nostre idee. Allorchè io veggo che $7+1$ è $=8$, è $=4$ moltiplicato

per 2, io conosco i diversi modi onde può nascere nel mio spirito l'idea di 8; io conosco il rapporto fra queste due operazioni, l'addizione di 7 + 1, e la moltiplicazione di 4 per 2. Dietro ciò che abbiamo detto possiamo concludere, che il raziocinio consiste nella pronunciazione di un giudizio, perchè si vede identico, in tutto o in parte, con un altro giudizio.

Lo sviluppo, che io ho qui dato, serve a far meglio comprendere quanto ho detto su quest'oggetto ne'§§ 81 e 96, ed a togliere qualche dubbio, che forse avrebbe potuto nascere nell'animo di qualche lettore. Io stesso ho avuto bisogno di questo sviluppo: la chiarezza è la principal cosa che si richiede nel trattar le scienze.

La scuola di *Kant*, per rendere istruttivi i principj *a priori*, ed il raziocinio che si poggia su di essi, ha preso un altro mezzo; essa ha introdotto i *giudizj sintetici a priori*, vale dire delle conoscenze necessarie *a priori*, non poggiate sul principio d'identità: l'assurdità di siffatti giudizj è dimostrata nel § 12.

§ 163. Più leggo *Condillac*, più son sorpreso delle contraddizioni di questo pensatore. Volendo egli spiegare il raziocinio nelle Lezioni preliminari al Corso degli studj, scrive così: « *Un uomo virtuoso merita di essere ricompensato*: *Pietro è un uomo virtuoso*: *Pietro dunque merita di essere ricompensato. Ecco un raziocinio*: egli è formato di tre giudizj, che si chiamano *proposizioni*.

« Or, poichè un giudizio non è che l'attenzione che compara, che percepisce un rapporto, è evidente, che un ragionamento non può essere che l'attenzione stessa, poichè non è formato che di giudizj. Ci resta a considerare ciò che v'ha di particolare ne' giudizj, di cui un ragionamento è composto.

« Posto l'esempio testè recato, noi vediamo, che ciò

che costituisce un raziocinio si è che il terzo giudizio è racchiuso ne' due primi; perchè quando io dico: *Pietro è un uomo virtuoso, ed un uomo virtuoso merita di essere ricompensato*, ciò è dire che Pietro merita di essere ricompensato, la cosa è ancora sensibile all'occhio. Ecco perchè quegli che ha percepito la verità de' due primi giudizj, non può non assicurare il terzo. Egli inferisce dunque, che Pietro merita di essere ricompensato, e tirando questa conseguenza, egli non fa ch' enunciare esplicitamente ciò che ha già detto implicitamente.

« In conseguenza di questa spiegazione, io dico, che un raziocinio non è che l' attenzione, che è determinata a formare un terzo giudizio perchè ella lo vede racchiuso in due giudizj, che ella ha fatto (1). »

Ecco la dottrina comune delle scuole intieramente qui adottata da *Condillac.* Se quest' illustre pensatore avesse osservato, che la dottrina dell'*identità parziale* non è applicabile a tutti i raziocinj; se, dall'altra parte, avesse osservato, che la dottrina dell'*identità perfetta* non è applicabile, che ad alcuni raziocinj, egli avrebbe conosciuto certamente la vera natura del raziocinio; egli avrebbe concluso, senza esitare, che il raziocinio consiste nella formazione di un giudizio, perchè si vede o compreso o identico con un giudizio antecedente.

Lo stesso filosofo nell'Arte di Pensare scrive quanto segue: « Quando io dico, che tutte le nostre conoscenze vengono dai sensi, non bisogna obbliare che ciò è intanto che si tirano da' sensi delle idee chiare e distinte, che eglino racchiudono... la verità non è che un rapporto percepito fra due idee, e vi ha due sorti di verità. Quando io dico, *questo arbore è più*

(1) Lections préliminaires, art. XI.

grande di quest'altro, io formo un giudizio, che può cessare di esser vero, poichè il più piccolo può divenire il più grande. Queste sorti di verità si nominano *contingenti*.

« Ma ciò che è vero non può cessare di esserlo, allorchè noi ragioniamo su delle qualità essenziali agli oggetti che studiamo. L'idea di un triangolo rappresenta eternamente un triangolo; l'idea di due angoli retti rappresenta eternamente due angoli retti: egli sarà dunque sempre vero, che i triangoli di un triangolo sono eguali a due retti. Ecco tutto il mistero delle verità che si appellano necessarie ed eterne. Per lo mezzo di alcune astrazioni i sensi ce ne danno la conoscenza (1). »

Se questo filosofo avesse osservato, che i sensi non ci elevano per mezzo dell'astrazione alle *verità necessarie*, ma alle idee che sono gli elementi di queste verità; che la certezza di queste verità riposa *a priori* su l'intuizione dello spirito, sul paragone ch' egli fa delle sue idee indipendentemente dalle sensazioni, egli non avrebbe riguardate come contrarie al metodo di analisi tutte le deduzioni dall'universale al particolare, ed avrebbe anche dato un luogo nel metodo analitico al sillogismo.

§ 164. Siccome vi sono stati de' filosofi che, abusando del metodo razionale, han cercato di dare un appoggio all'evidenza ed alla coscienza, così si son trovati di quei che han prodotto un argomento per provare l'autorità dell'argomento stesso. La sola esposizione di questo tentativo basta a farne vedere l'assurdità. Noi abbiamo annoverato fra le verità primitive di ragione questa proposizione: *L'argomento è un motivo legit-*

(1) Art. de Penser, c. II.

timo de' nostri giudizj. Vedete i §§ 129, 134, 135, 136, 138.

Da tutto ciò che abbiamo detto si ha questo risultamento generale: *L'esistenza delle conoscenze, tanto primitive che dedotte, tanto razionali che sperimentali, è una verità primitiva sperimentale, e tutte le nostre conoscenze si appoggiano, in ultima analisi, nella testimonianza della coscienza.*

Se dopo di ciò i filosofi ci domandano qual'è il *criterio* della verità, noi risponderemo loro, che se per criterio di verità intendono i motivi legittimi delle nostre conoscenze, questi sono l'*evidenza* e l'*esperienza*. Diremo di più, che l'evidenza è o immediata o mediata, e tanto l'una quanto l'altra si rivolge, in ultima analisi, nel principio di contraddizione; che le deduzioni che riguardano gli esseri esistenti, son poggiate sul principio della *causalità o della ragion sufficiente*. Se poi per *criterio di verità* eglino intendono un segno infallibile con cui si possa conoscere, se in un dato caso si abbia l'evidenza, e si abbia ben ragionato; eglino domandano allora una cosa impossibile. Sarebbe lo stesso che domandare agli aritmetici delle prove per l'esattezza de' loro calcoli, che prescindano da qualunque calcolo, il che è impossibile. La prova per assicurarsi se si è ben ragionato in un dato caso si è l'esame attento de' proprj raziocinj: vedete i §§ 139 e 140. « Egli avviene, dice il gran *Leibnitz*, alcune volte, che la nostra memoria c'inganna, e che noi non abbiamo usato tutte le diligenze necessarie, sebbene lo credessimo. Ciò si vede chiaramente nella revisione de' conti... Gli uomini possono avere delle dimostrazioni rigorose sulla carta, e ne hanno senza dubbio un' infinità, ma senza ricordarsi di aver usato di un perfetto rigore, non si potrebbe avere questa cer-

tezza nello spirito. E questo rigore consiste in una regola di cui l'osservanza su ciascuna parte sia una sicurezza a riguardo del tutto; come nell'esame della catena per anelli, ove, visitando ciascuno per vedere se è fermo, e prendendo delle misure colla mano, per non saltarne alcuno, si è sicuro della bontà della catena. E per questo mezzo si ha tutta la sicurezza di cui le cose umane son capaci (1). »

§ 165. I problemi su la *causalità* sono stati, per quanto mi sembra, risoluti in un modo soddisfacente nel Capitolo quarto. Parmi di essersi risposto abbastanza alle seguenti quistioni: 1.° Si può concludere da un'esistenza, oggetto immediato dell'esperienza, da un'altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade? 2.° Questa seconda esistenza dee essere almeno capace di divenire un oggetto d'esperienza? 3.° In virtù di qual principio può stabilirsi questa conclusione, qualora è ella legittima? 4.° Il principio della *causalità* è un principio razionale, o pure un risultamento dell'esperienza? 5.° Se è un principio razionale, è egli un principio identico? Se è un principio identico, come l'idea dell'effetto è diversa da quella della causa? Se non è un principio identico, come potrà essere un principio metafisico?

Risolvendo i problemi enunciati, abbiam fatto vedere gradatamente i cambiamenti che ha ricevuto la dottrina antica della *causalità*: abbiamo osservato come i ragionamenti di *Malebranche* sulle cause naturali, han dato occasione allo scetticismo di *Hume*; come l'esame della dottrina di *Hume* ha prodotto le opinioni particolari di *Reid* e di *Kant*.

---

(1) *Leibnitz*, Nouveaux Essais, liv. IV, c. I.

Abbiamo stabilito la vera dottrina della causalità, facendo vedere: 1.° Che noi abbiamo una nozione nella causa efficiente; 2.° Che questa nozione può esser derivata dall'esperienza; 3.° Che la nozione che *Hume* ci dà della causa, è falsa; 4.° Che questa proposizione: *Non v' ha effetto senza una causa,* è dimostrabile *a priori*; 5.° Ch' ella è un giudizio analitico poggiato sul principio di contraddizione, non un giudizio *sintetico a priori* nel senso di *Kant*; 6.° Ch' ella è una legge delle cose in sè, non una mera legge dello spirito; 7.° Che la conoscenza del rapporto fra la causa e l'effetto, sebbene sia poggiata sul principio d'identità, non ci forza a riguardare la causa come identica all'effetto; 8.° Che perciò la conclusione, che si deduce da un' esistenza, oggetto immediato dell'esperienza ad un' altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade, è legittima; 9.° Che non è necessario, che quest'esistenza dedotta sia almeno capace di divenire un oggetto d'esperienza; 10.° Finalmente, che si può benissimo su queste verità poggiare una dimostrazione certa dell'esistenza di un' intelligenza eterna.

§ 166. Siccome il risultamento generale di ciò che ho dimostrato in questo primo volume dell'opera, è da una parte l'esistenza della conoscenza; così è dall'altra la falsità dello scetticismo assoluto. Mi era però necessario di sentire le ragioni degli Scettici, sospettando che queste ragioni potevano darmi motivo di nuove ricerche. Io ho dunque esposte e classificate le loro ragioni; io ho veduto, che il vero mezzo di terminare le immense dispute su la critica delle nostre conoscenze, si è appunto d'intraprendere pazientemente un' analisi esatta delle facoltà dello spirito umano. Così conosceremo ciò che nelle nostre conoscenze viene dal nostro spirito, e ciò che viene dall'oggetto; così fissè-

remo i limiti essenziali dello spirito umano, e conosceremo i fonti de' nostri errori. Quest'analisi sarà intrapresa nel seguente libro.

Io mi rivolgo ora agl'Italiani, e principalmente ai miei concittadini delle Sicilie. L'Alemagna, la Francia, l'Inghilterra parlano tutte d'ideologia. Esse si citano scambievolmente nelle loro dispute e ne' loro raziocinj. L'Italia nondimeno è obbliata interamente; essa non figura affatto nella scienza dell'intelligenza umana, in quella scienza, ch'esaminando l'istrumento di tutte le scienze dee esser la prima in dignità. Che facciamo noi in Italia? Ci contentiamo appena di tradurre le opere di alcuni stranieri; senza una dissertazione, senza una nota critica: noi gli ammiriamo solamente senza giudicarli. I loro nomi, la loro autorità c'impongono: non osiamo opporci alle decisioni di *Locke*, di *Condillac*, di *Destutt-Tracy*, di *Degerando*, ecc. La patria di Galileo, di Genovesi, di Filangeri, non produrrà ella degli analizzatori dell'intelligenza umana? Saremo noi sempre ammiratori ciechi degli stranieri? Nò, miei illustri concittadini, occupiamoci attentamente dell'analisi dello spirito umano; profittiamo de' lumi de' dotti stranieri: rispettiamo le loro decisioni, ma giudichiamole con una severa critica: perfezioniamo almeno ciò che essi hanno incominciato, ed aggiungiamo alle loro le nostre scoverte.

LIBRO SECONDO

ANALISI DELLE FACOLTA' DELL'ANIMA

CAPO PRIMO.

Dell' Esistenza della Sensibilità esterna.

§ 1. Imprendendo di fare un'analisi esatta delle facoltà dello spirito umano, io mi accingo certamente ad un'ardua impresa. I Filosofi moderni, che si vantano di aver fatto un gran progresso nell'Ideologia, non sono in questa analisi uniformi: intanto è questo un oggetto di somma importanza nella Critica della Conoscenza. Le facoltà del nostro spirito sono i nostri mezzi di conoscere: egli fa d'uopo conoscere questi mezzi per pronunciare esattamente sul valore delle nostre conoscenze. Un'analisi diligente delle facoltà dello spirito umano entra dunque nel piano dell'Opera che ho l'onore di presentare agli amici della verità e della virtù. Io esporrò successivamente gli scogli che ho incontrato nel mio cammino, e le regole, che mi hanno guidato in questa spinosa ricerca. Mi son proposto su le prime di conoscere le opinioni de' Filosofi che mi hanno preceduto: ho cercato, per poter mettere un ordine nelle mie ricerche, di classificare queste opinioni. La sensibilità delle opinioni de' metafisici e poi degli Ideologi su la *sensibilità* è stato il primo scoglio che io ho incontrato nel principio della mia impresa. Su-

perato quest' ostacolo, in seguito ho intrapreso di pesare le ragioni su cui eglino poggiano le loro opinioni, e vedere se queste ragioni sono prese dall' esperienza, o dalla speculazione. Con questo penoso esame preliminare ho tentato di aprirmi una strada che mi menasse ad una conoscenza esatta della facoltà di sentire. Io entro dunque tosto in materia.

La percezione è necessariamente racchiusa in ogni nostro pensiere: niun pensiere sarebbe possibile senza percezione: la facoltà di percepire è in conseguenza un elemento primitivo della nostra facoltà di conoscere. Gli oggetti, che noi possiamo percepire sono da una parte l' *Io*, e le sue modificazioni; da un' altra parte gli oggetti esterni al principio che percepisce. Io chiamo *sensibilità interna* la facoltà di percepire il *me*, e le sue modificazioni, e *sensibilità esterna* quella di percepire gli oggetti esterni al *me*. Spiegato il senso di questi vocaboli, passo a presentare le diverse quistioni de' Filosofi su le due sensibilità.

Si domanda: *Il nostro spirito ha egli una facoltà primitiva, elementare, di percepire immediatamente gli oggetti esterni?* La quistione equivale a quest'altra: *L' atto dello spirito, che ci fa conoscere i corpi, è egli una sensazione, una percezione, o pure un giudizio?*

Ella può anche esporsi a quest' altro modo: *L' anima*, *l' Io*, *prova o potrebbe provare delle sensazioni, senza sentire il suo corpo, ed i corpi esterni? o senza sentire* (per parlare con maggior precisione) *un fuor di sè?* Ella può anche esprimersi a questo modo: *Se la percezione è l' operazione primitiva ed elementare dello spirito, quali sono dello spirito le prime percezioni? La percezione d' un fuor di sè è ella compresa in queste percezioni primitive?*

Per quali mezzi noi arriviamo alla conoscenza di un fuor di noi? Sotto tutti questi punti di veduta può esser presentata la quistione relativa all'esistenza della sensibilità esterna.

Sull' esistenza della sensibilità esterna io riduco le opinioni de' Filosofi a tre. La prima è quella che nega l' esistenza della sensibilità esterna, e che riguarda la conoscenza dell' esistenza esterna come un risultamento della facoltà di giudicare. La seconda è di quei Filosofi, che, ammettendo una sensibilità esterna, ne circoscrivono l' esercizio ad alcune sensazioni; vale a dire di quei, che concedono solamente ad alcune sensazioni, *del tatto* per esempio, la proprietà di essere percezioni di oggetti esterni, e la negano alle altre sensazioni. La terza opinione finalmente può riguardare quei Filosofi, i quali vogliono, che sia essenziale ad ogni nostra sensazione di essere la percezione di una esistenza esterna. Ecco una classificazione di opinioni, che può guidarci ugualmente nel quadro storico delle opinioni filosofiche sull' oggetto che ci occupa, e nell' esame scientifico delle stesse.

I Filosofi hanno mosso quistione sulla natura della *sensibilità interna*; ma siccome io ho parlato della sensibilità interna nel Capo 1 del 1. Libro suppone, così io comincerò a parlare qui della sensibilità esterna. Notate, che i Filosofi non hanno mosso alcun dubbio sull' esistenza della *facoltà di percepire* in generale, ma solamente sulla determinazione di questa facoltà.

§ 2. Un moderno Ideologo, il signor *Destutt-Tracy*, ha esposto nettamente lo stato della quistione sull' esistenza della sensibilità esterna, ed io trascriverò le sue parole. « Si domanda, così l' Autore citato, s' egli è della natura della sensibilità, che quando noi proviamo una sensazione qualunque, riconoscessimo onde

ella ci viene, cioè che la rapportassimo al corpo che ne è la causa, o almeno all'organo che ce la trasmette. Considerate bene lo stato di questa quistione... noi non possiamo rispondervi direttamente con un esempio . . . In effetto, sin da' primi momenti della nostra esistenza sappiamo di essere circondati da corpi, che agiscono su di noi in mille maniere; che abbiamo noi stessi un corpo, e degli organi che ricevono le loro impressioni; che non abbiamo alcuna sensazione esterna, che non venga dall'azione di questi corpi su questi organi; che tutte le nostre sensazioni interne sono l'effetto de' moti che si operano nell'interiore di questi medesimi organi. Tutte queste conoscenze precedono in noi tutti i tempi, di cui ci ricordiamo: la prova n'è, che non ci ricordiamo di averle acquistate. In conseguenza noi abbiamo da tempo immemorabile l'abitudine di rapportare tutte le nostre sensazioni a ciò che le cagiona, e siamo molto tentati di credere, che è nella natura stessa d'ogni sensazione d'indicare l'oggetto da cui essa ci viene, e che è questa una proprietà della sensibilità.

« In verità, i moti troppo vaghi de' bambini nella prima età ci indicano che provano delle sensazioni durante qualche tempo pria di sapere onde lor vengano. Noi stessi, se riconosciamo quasi sempre qual è l'organo pel quale ci viene una sensazione, non distinguiamo sempre il corpo che ha agito su di lui, nè dov' egli è precisamente: infine noi ci inganniamo ancora alcune volte sull'organo che è modificato, e ci accade di prender l'uno per l'altro. Queste osservazioni indicano, che non è assolutamente dell'essenza della sensazione di far conoscere ond'ella viene; che si sente sovente senza sapere ciò; e che per conseguenza non son queste due cose inseparabilmente

unite. Intanto tutti questi fatti non son tanto decisivi; si potrebbe tentare di spiegarli per le circostanze della nostra organizzazione. In mancanza della prova di fatto abbiamo dunque ricorso alla prova del raziocinio (1). »

Da quanto ho trascritto si vede: 1. Chiaramente esposto lo stato della quistione, che ci occupa; 2. Che l'Autore confessa non esser l'esperienza sufficiente a determinarci in questa ricerca. *Condillac* riconosce ancora non potersi questa quistione risolvere coll'esperienza. « Non vi ha persona, egli dice, che non sia portata a giudicare che ha l'evidenza di sentimento tutte le volte che parla secondo ciò che crede di sentire. Questo pregiudizio è una sorgente di errori... Ciascuno sente ch'egli esiste, che vede, che ode, che agisce, e nessuno in ciò non s'inganna. Ma quando si quistiona della maniera di esistere, di vedere, di udire, e di agire; quanti vi ha che sappiano evitar l'errore? Tutti intanto ne appellano al sentimento . . . Noi siamo tutti portati a credere, che abbiamo tuttora sentito, come sentiamo attualmente. Questo pregiudizio è quello che bisogna distruggere: fintanto che esso sussisterà, le testimonianze saranno molto equivoche . . . Egli non è mica possibile d'interrogare il sentimento su di ciò che ci è avvenuto nell'infanzia (2). »

§ 3. Non essendo questa quistione del dominio dell'esperienza, vediamo da quali ragioni sono indotti i Filosofi, di cui esaminiamo l'opinione, a negare l'esistenza della sensibilità esterna. Il signor *Destutt-Tracy* scrive quanto siegue. « Sentire una sensazione

(1) Idéologie, p. 1, c. 3.

(2) De l'Art. de Raisonner, liv. 1, c. 5.

è un atto della sensibilità propriamente detta, e sentire, che questa sensazione ci viene da un tal corpo, e per un tale organo, è sentire un rapporto fra questa sensazione, e questo corpo, o quest' organo, e ciò è un atto del giudizio. Così è evidente, che non appartiene alla sensibilità propriamente detta, e che per conseguenza l' uno non è punto essenzialmente, e necessariamente inseparabile dall' altro. Conchiudiamo dunque, sebbene ciò repugni alle nostre abitudini le più inveterate: Che non vi ha nulla nella semplice sensazione, che indichi ond' ella viene, e che ha potuto esservi un tempo, in cui noi sentivamo, senza giudicare, senza sapere che avevamo un corpo, e degli organi, e senza conoscere infine, che vedevamo per mezzo dell' occhio, che toccavamo per mezzo della mano, e che ciò che vedevamo e toccavamo erano de' corpi. Io dico, che ha potuto esservi un tempo, non già, che vi fu un tempo, poichè, convenendo della giustezza del raziocinio che abbiamo fatto, ed a cui sembra impossibile di non arrendersi, si può domandare se queste due facoltà di *sentire*, e di *giudicare* non nascano insieme, se esse non risultino nello stesso tempo dalla nostra organizzazione, se i loro atti non sieno tuttora simultanei e confusi, ciò che produrrebbe lo stesso effetto, che se non fossero che una sola e medesima facoltà (1).

« Pensare è sentire, e sentire è accorgersi della sua esistenza: noi non abbiamo altro mezzo di conoscere che esistiamo. *Una sensazione è dunque una maniera di esistere, una maniera di essere, e niente più; e tutte le nostre sensazioni diverse sono puramente modificazioni del nostro essere: Una sensazione è dunque una cosa, che avviene unicamente in noi.*

(1) *Destutt-Tracy*, loc. cit.

Il più sovente si è detto in generale, che le nostre sensazioni avevano la proprietà d'insegnarci l'oggetto da cui ci venivano, e che nella sensazione la più semplice è racchiusa questa conoscenza; il che è dire implicitamente, che l'azione di sentire, che sicuramente ci fa conoscere la nostra propria esistenza, ci rivela ancora quella d'un altro essere, e del rapporto che esso ha con noi, e che questo giudizio, o il sentimento di questo rapporto è inseparabile dalla sensazione semplice. È questa una asserzione, non già una dimostrazione.

« Inoltre, quando si è voluto entrare in un particolare esame, si è stato molto imbarazzato per determinare a quali sensazioni in particolare poteva applicarsi questa massima, ed a quali specie di sensazioni apparteneva realmente questa proprietà di farci conoscere l'esistenza de' corpi.

« Niuno non ha sognato di dire, che ciò convenisse ad alcuna delle sensazioni che abbiamo chiamate *interne*: esse non son sembrate, che delle semplici modificazioni di piacere o di pena; che sole non potevano farci conoscere che la nostra propria esistenza.

« In seguito fra le nostre sensazioni esterne si è ancora generalmente convenuto, che quelle dell'odorato, dell'udito, e del gusto non potevano farci conoscere per sè stesse la esistenza de' corpi esteriori: egli è ben chiaro che noi proviamo sovente delle modificazioni di questo genere senza l'intervento di alcun corpo straniero, e che ancora allora che questi corpi ne sono le cause, non conosciamo il più sovente ond'esse ci vengano.

« L'articolo della veduta ha sofferto maggiori difficoltà.

« La maggior parte degli Ideologi hanno creduto, egli è vero, che quando i raggi della luce colpiscono il nostro occhio, ci è impossibile di non conoscere che l'oggetto che ci rinvia questi raggi sia la causa di questa impressione, e colpendo questi fascetti di luce differenti punti del nostro occhio, gli uni a lato degli altri, ed occupando così una certa estensione nel nostro organo, noi siamo forzati di riferirli similmente, gli uni a lato degli altri, in una certa porzione dello spazio; e per conseguenza di conoscere, che l'oggetto che ce gli rimanda è esteso, è un corpo.

« Si è in primo luogo detto loro: I corpi non iscuotono l'occhio più immediatamente che il naso e l'orecchio; i raggi luminosi ci arrivano a traverso dell'aria, come le ondulazioni sonore, e le particelle odorifere: tutta la differenza si è, che quelli non ci vengono, che in linea retta, nel mentre che questi ci pervengono per ogni direzione. Or queste particelle odorifere, queste ondulazioni sonore partono come i raggi luminosi da differenti punti de' corpi: esse colpiscono differenti punti dell'orecchio e del naso, come questi differenti punti dell'occhio. Or voi convenite, che queste emanazioni odorifere, e queste ondulazioni sonore non sono capaci di farci giudicare che vi sieno de' corpi estesi. Non sembra verisimile che la particolarità di venire a noi in linea retta dia questa proprietà a' raggi luminosi.

« Secondo, si è aggiunto, (e ciò è perentorio) quando vi si passasse questo primo punto, voi non ne sareste più avanzato, perchè è manifesto che lo stesso corpo apparisce all'occhio nostro di mille maniere differenti, secondo che esso è rischiarato d'una maniera, o d'un altra, veduto più da vicino, o più da lontano, da più alto o da più basso, da un lato, o da un altro. Or quale di tutte queste maniere di esser

veduto è la vera maniera di esistere di questo corpo? È chiaro, che la sensazione visuale sola non ci mette in istato di deciderlo: essa non ci farebbe dunque giammai conoscere l'esistenza reale di questo corpo, quando ancora vi si accordasse, che ci fa conoscere essa sola onde ci viene. Egli vi ha qualche cosa di più singolare ancora nel senso della veduta, e si è, che noi abbiamo l'esperienza incontrastabile, che la sensazione visuale c'inganna alcune volte completamente: essa ci fa vedere de' corpi in quei luoghi ove non sono: gli effetti della rifrazione de' differenti mezzi, e quei della riflessione degli specchi ci fanno vedere realmente gli oggetti ove non sono. Questi effetti bastano per provare, che un senso, che su lo stesso essere ci fa continuamente de' rapporti differenti, e che crea sovente per noi degli esseri immaginarj, non è proprio ad assicurarci della realtà di quelli che ci mostra.

« Restano dunque le sensazioni del tatto. Tutto il mondo conviene, che sono queste quelle che ci danno delle conoscenze vere dell'esistenza reale de' corpi, e che son esse, che ci insegnano in seguito a riferire a questi medesimi corpi le impressioni che essi fanno su gli altri nostri sensi, ed a farci delle idee giuste di questi rapporti. Io non niego, che la cosa sia così; ma come ciò avviene? Ciò appunto merita spiegazione. In effetto, egli non sembra, che le sensazioni del tatto abbiano per sè stesse alcuna prerogativa essenziale alla loro natura, che le distingua da tutte le altre; che un corpo colpisca i nervi nascosti sotto la pelle della mia mano, o che produca certi scuotimenti su di quei sparsi nelle membrane del mio palato, del mio naso, del mio occhio, del mio orecchio; in tutti e due i casi è una pura impressione quella che io ri-

cevo, è una semplice modificazione quella che io provo; non si vede alcuna ragione di credere che l'una sia più istruttiva dell' altra, che l' una sia propria dell' altra a farmi fare il giudizio, che essa mi viene da un' essere straniero a me. Perchè il semplice sentimento d' una puntura, d' una bruciatura, d' un titillamento, d' una pressione qualunque, mi darebbe egli più conoscenza della sua causa, che quello d' un calore, o di un suono, o d' un dolore interno? Non vi ha alcun motivo di pensarlo. Fintantochè siamo immobili, che noi non moviamo noi stessi, che non facciamo che ricevere passivamente le impressioni che sopravvengono, quelle che modificano il nostro tatto non ci rischiarono più delle altre. Ecco dunque ancora il *tatto passivo* riconosciuto incapace ugualmente che gli altri sensi a farci sospettare l'esistenza de' corpi (1). »

§ 4. Abbiamo esposto le ragioni su cui poggia il sentimento, che nega l'esistenza della sensibilità esterna. Queste ragioni si riducono alle seguenti: 1. Sentire una sensazione è *sentire*: sentire ond' ella viene è sentire un rapporto, è *giudicare*. 2. Una sensazione è una modificazione del nostro essere, una cosa che si passa unicamente in noi; ed una modificazione interna non può istruirci in alcun conto di ciò ch' è esterno. 3. Se le nostre sensazioni ci rivelassero una esistenza esterna, ciò dovrebbe accadere o per le sensazioni dell' odorato, o per quelle del gusto, o per quelle della vista, o per quelle del tatto; ma niuna di queste cinque spezie di sensazioni può farci percepire l' esistenza esterna. Riguardo a quella dell' odorato, del gusto, e dell' udito, convengono generalmente i

(1) Idéologie, p. 1, c. 7.

Filosofi, ch'esse non sono che modificazioni interne del nostro spirito, e niente altro: ora non vi ha nulla di particolare, che distingua le sensazioni della vista e del tatto dalle altre sensazioni, e che possa determinarle ad essere percezioni d'un'esistenza esterna al principio sensitivo: esse sono, come tutte le altre, modificazioni interne al nostro essere.

Ciò supposto, l'Autore, che ho citato, si accinge a spiegare il modo onde ha origine in noi la conoscenza de' corpi. Egli distingue nel tatto uno stato *passivo*, ed uno stato *attivo;* non crede, come abbiamo veduto, che le sensazioni tattili in generale, e che il tatto passivo in particolare possano condurci direttamente alla conoscenza de'corpi. Due cose gli sembrano necessarie per ottenerlo: queste sono: 1. Il moto, la sensazione di questo moto, e la volontà di avere questa sensazione, e di continuare ad averla. 2. La resistenza de' corpi al moto voluto, e sentito. Io voglio muovermi; io mi muovo, e sento questo moto: la sensazione di questo moto cessa malgrado la volontà, che ho di continuarla: io me ne accorgo, e concludo in conseguenza, che esiste al di fuori di me una causa che resiste alla mia volontà.

L'Autore scrive così: « Il mio braccio si muove: io non so ancora, che sia il mio braccio, nè che io abbia un braccio; ma io provo qualche cosa, che è la sensazione del moto. Il mio braccio incontra un corpo che l'arresta: la mia sensazione di moto cessa, io non provo più questa maniera di essere; ne sono avvertito, egli è vero, ma non sapendo che vi sieno de' corpi, non so ancora niente affatto della causa di questo effetto. Così eccomi colla facoltà di muovermi, e colla sensazione, che mi cagiona il moto, ugualmente ignorante, che colle sensazioni del tatto passive, e

tutte le altre, che abbiamo dichiarate insufficienti per insegnarci l'esistenza de' corpi . . . Bisogna dunque, per rendere questa scoperta inevitabile, chiamare ancora in nostro ajuto un' altra delle nostre facoltà, ed è la facoltà di volere. Con questa non ci mancherà più nulla. Poichè quando io mi muovo, quando percepisco una sensazione muovendomi, e provo nell'istesso tempo il desiderio di percepire ancora questa sensazione; se il mio moto si arresta, se la mia sensazione cessa, il mio desiderio durando ancora, non posso non conoscere che ciò non è un' effetto della mia sola virtù sensitiva : ciò implicherebbe contraddizione, poichè la mia virtù sensitiva vuole con tutta l'energia della sua potenza il prolungamento della sensazione che cessa.

« Egli mi sembra dunque provato: 1. Che noi siamo molto sicuri della esistenza de' corpi, cioè degli esseri, i quali non sono il nostro *Io* che sente, e che vuole, e i quali gli obbediscono, o gli resistono più o meno. 2. Che alla facoltà di volere, unitamente a quella di muoverci, e di sentirlo, noi dobbiamo la conoscenza di questi corpi, e la certezza della realità della loro esistenza. 3. Che acciocchè queste facoltà producano quest' effetto, bisogna che questi corpi sieno dotati d' una certa forza di resistenza al moto. *Azione voluta*, e *sentita*, da una parte, e *resistenza* dall'altra: ecco, io oso non dubitarne, il legame fra gli esseri che sentono, e gli esseri sentiti: è questo il punto del contatto, che rende quei certissimi della esistenza di questi. Ed io non vedo che possa esservene un' altro (1). »

§ 5. Il sentimento, che attribuisce alla facoltà di

(1) Op. citat., cap. 7.

giudicare la scoperta dell' esistenza esterna, non è nuovo: *Cartesio* fu di questa opinione, e molti idealisti l' hanno adottato. « Egli mi sembra, scrive il primo, che io possa stabilire per regola generale, che tutte le cose, che concepiamo chiaramente e distintamente, son tutte vere. Tuttavolta ho io ricevuto ed ammesso in un tempo molte cose come certissime, e molto evidenti, che nulladimeno ho dopo riconosciuto esser dubbiose ed incerte. Quali erano dunque queste cose? Erano la Terra, il Cielo, gli Astri, e tutte le altre cose, che io percepiva per mezzo de' miei sensi: or qual cosa io concepiva chiaramente e distintamente in siffatte cose? Certo niente altro, se non che le idee, o i pensieri di queste cose si presentavano al mio spirito. Ed ancora al presente io non niego, che queste idee non si rincontrino in me: ma vi era ancora un' altra cosa che io assicurava, e che, a cagione dell' abitudine che aveva a crederla, pensava percepire con molta chiarezza, sebbene in verità non la percepissi punto, cioè, che vi erano delle cose fuori di me, onde procedevano queste idee, ed alle quali erano esse intieramente conformi; ed in ciò appunto io m' ingannava, o se forse *io giudicava* secondo la verità, non era la conoscenza, che n' avessi, che fosse la cagione della verità di questo giudizio. Io debbo considerare quali sono le ragioni che mi obbligano a credere queste idee simili a questi oggetti. La prima di queste ragioni è, che mi sembra essermi ciò insegnato dalla natura, e la seconda, che io sperimento in me stesso, che queste idee non dipendono dalla mia volontà; perchè sovente si presentano a me malgrado me; come ora, sia che lo voglia, sia che nol voglia, io sento del calore, e per questa ragione mi persuado,

che questo sentimento, o pure questa idea di calore è prodotta in me da una cosa differente da me (1). »

« Le nostre sensazioni, dice il sig. *Pluquet*, in nome degl' idealisti, non ci fanno conoscere, che lo stato dell' anima nostra.

« La sensazione è un sentimento; un sentimento non fa conoscere che sè stesso. Le nostre sensazioni adunque non hanno rapporto a cosa alcuna la quale sia fuori dell' anima, e non sono legate a' corpi, o a ciò che noi chiamiamo corpi, come al loro oggetto. *Sicchè tutti i rapporti delle nostre sensazioni agli oggetti fuori di noi sono altrettanti giudizj dell' anima, e non già una rappresentazione degli oggetti esteriori.*

« Si pretende, egli è vero, che le nostre sensazioni rappresentino il rapporto degli altri corpi al nostro; ma questo è un errore. Le nostre sensazioni rappresenterebbero, o supporrebbero al più un rapporto a qualche cosa, che le produrrebbe, ma non già un rapporto a' corpi: propriamente parlando, esse non rappresentano rapporto alcuno a qualunque cosa esterna; *ma lo spirito, il quale vede, che non è l' Autore delle sue sensazioni, conchiude, che qualche cosa diversa da lui le produce.* Esse non hanno dunque un legame necessario co' corpi, come loro oggetto (2). »

Da' luoghi che ho trascritto si vede, che i due sentimenti da me esposti convengono: 1. Che noi non abbiamo alcuna percezione primitiva de' corpi; che la loro esistenza non è mica sentita o percepita dallo spirito, ma che l' idea di questa esistenza è un risultamento della facoltà di giudicare, e del raziocinio. 2.

(1) *Cartesio*, Medit. 3.

(2) Esame del Fatalismo, lib. 2, art. 2, § 1.

Che lo spirito viene nella conoscenza di questa esistenza, osservando in lui delle sensazioni non al seguito della sua volontà. Differiscono poi in ciò, che il sig. *Destutt-Tracy* attribuisce l'origine di questa conoscenza non già ad ogni specie di sensazione involontaria, o contro la volontà, o alla cessazione di qualunque sensazione piacevole; ma particolarmente alla cessazione involontaria, e contro la nostra volontà della sensazione del moto, ed alla sensazione di resistenza o di solidità.

Prima di terminar questo paragrafo l'onor dell'Italia mi obbliga di osservare, che un pensiere simile a quello del signor *Destutt-Tracy* venne in mente contemporaneamente anche al nostro Soave: ecco com' egli scrive: « Nel 1794, mentre in questa ricerca io mi era più di proposito occupato, parvemi, che aggiungendo alla sensazione di resistenza o solidità, il sentimento dell'opposizione, anche il solo tatto bastar potesse a far che la Statua incominciasse a sospettare, indi ad assicurarsi dell'esistenza de' corpi. La Statua, diss' io, comincerà a sospettare, che esista qualche cosa fuori di lei quando sentirà l'opposizione che i corpi le fanno, quando, dopo essersi messa in un luogo liberamente, o avere liberamente steso il braccio e la mano, incontrerà improvvisamente un ostacolo, che le vieta di andar più oltre, o di stendere il braccio e la mano più innanzi, quando, provando a vincere quest'ostacolo, vedrà di non poter superarlo. Il sentimento d'una tale opposizione al libero esercizio dei suoi voleri e de' suoi moti, si è quello, che prima d'ogni altra cosa dee infonderle il sospetto, che ciò che a lei contrasta sia fuor di lei, e da lei diverso, non potendo ella attribuire a sè medesima, o riguardar come identico con esso lei ciò che si oppone a' suoi voleri, e

che ella anzi fa ogni sforzo per vincere senza poter superarlo . . . . . queste, ch' io diedi come semplici congetture, ho avuto poi il piacere di veder pienamente confermate in una dotta dissertazione di *Destutt-Tracy* (1). »

§ 6. Una seconda opinione stabilisce, come ho detto, fra le diverse specie di sensazioni una differenza essenziale: ella riserva solamente ad una specie particolare di sensazioni la prerogativa di porre lo spirito in rapporto colle realtà esterne: il tatto ha avuto questa preferenza: i quattro de' cinque sensi sono stati riguardati come *interiori*: il tatto è stato considerato come un *senso esterno*: i primi si limitano a modificar l' anima solamente; il secondo a creare per lei il suo corpo, ed il mondo visibile. *Condillac* ha sviluppato con tutte le particolari circostanze questo sistema. Il Filosofo di cui mi accingo ad esporre la dottrina, propone questa quistione: « L' anima potrebbe ella sentirsi senza rapportare le sue sensazioni al suo corpo? Senz' avere alcun' idea del suo corpo? « Ed egli risponde così alla quistione proposta: « Prima di rispondere a questa quistione, bisogna domandare di quali sensazioni s' intende parlare; perchè ciò che sarebbe vero delle une potrebbe non esser vero delle altre. Si tratta delle sensazioni del tatto? È evidente, che sentire un corpo, e sentire l' organo che lo tocca, sono due sentimenti inseparabili. Io non sento la mia penna, che perchè sento la mano che la tiene. In questo caso le sensazioni dell' anima si rapportano al corpo, e me ne danno un' idea.

« Si tratta egli delle sensazioni dell' odorato? Non è più l' istessa cosa. Come è evidente, che colle sue

(1) *Soave*, Esame della Filosofia di *Kant*, art. 5.

sole sensazioni l'anima mia non potrà non sentirsi, lo è ancora, che non le sarebbe possibile di farsi idea d'alcun corpo. Limitatevi per un momento all'organo dell'odorato: vi farete voi delle idee di colore, di suono, di estensione, di spazio, di figura, di solidità, di peso, ecc.? Ecco intanto ciò di cui vi formate le idee che avete del corpo. Quali sono dunque le vostre idee in questa supposizione? Voi sentite degli odori quando il vostro organo è modificato, ed in questi odori avete il sentimento di voi stesso. Il vostro organo non riceve più alcuna impressione? Voi non avete nè il sentimento degli odori, nè quello del vostro essere. Per conseguenza questi odori non si mostrano a voi, che come differenti modificazioni di voi stesso: voi non vedete che voi in ciascuna modificazione, e vi vedete modificato differentemente: vi crederete dunque successivamente tutti gli odori, nè potrete credervi altra cosa (1). »

Ma ricorriamo al trattato delle sensazioni. « Da un lato (così egli) tutte le nostre conoscenze vengono da' sensi; dall'altro le nostre sensazioni non sono che nostre maniere di essere. Come dunque possiamo vedere degli oggetti fuori di noi? In effetto, egli sembra, che non dovremmo vedere, che l'anima nostra modificata differentemente. Io non conosco alcun filosofo che abbia risoluto questo problema. Alcuno non ne ha fatto il tentativo, ed il sig. d'*Alembert* è il primo che l'ha proposto. Egli conosceva troppo bene la difficoltà per trovarne la soluzione, se avesse avuto occasione di occuparsene. Egli non aveva, che a far l'analisi delle sensazioni dell'anima, ed avrebbe facil-

(1) Art. de raisonner, cap. VI.

mente scoperto quelle che la trascinano al di fuori, e quelle che la trattengono in sè stessa.

« La nostra Statua, priva dell'odorato, dell'udito, del gusto, della veduta, e limitata al solo senso del tatto, esiste sul principio pel sentimento ch'ella ha delle azioni delle parti del suo corpo le une su le altre, e soprattutto de' moti della respirazione: ecco il menomo grado di sentimento a cui si possa ridurla. Io lo chiamerò *Sentimento fondamentale* . . . . Se la nostra Statua non è scossa da verun corpo, e se noi la collochiamo in un'aria tranquilla, temperata, ed ove ella non senta nè aumentare, nè diminuire il suo calor naturale, ella sarà limitata al sentimento fondamentale, e non sentirà la sua esistenza, che per l'impressione confusa che risulta dal moto attuale, a cui ella dee la vita. Questo sentimento è uniforme, per conseguenza semplice a suo riguardo: ella non vi saprebbe osservare le differenti parti del suo corpo: non le sente dunque, le une fuori delle altre: ella è come se non esistesse che in un punto, e non le è ancora possibile di scoprire di essere estesa.

« Rendiamo questo sentimento più vivo, ma conserviamogli la sua uniformità: riscaldiamo, per esempio, l'aria, o raffreddiamola: ella avrà di tutto il suo corpo una sensazione eguale di caldo, o di freddo, ed io non vedo perchè ne risulti altra cosa, se non che sentirà più vivamente la sua esistenza. Perchè una sola sensazione, per quanto viva ella sia, non può mica dare un idea d'estensione ad un essere, che non sapendo di essere esteso, egli stesso non ha ancora appreso ad estendere questa sensazione, rappresentandola alle differenti parti del suo corpo. Se io la percuoto successivamente alla testa ed a' piedi, io modifico a diverse riprese il suo sentimento fondamentale, ma queste

modificazioni son esse stesse uniformi: alcuna non le può dunque fare osservare, ch' ella è estesa. Si domanderà forse, se, essendo percossa tutt' insieme alla testa ed a' piedi, non sentirebbe, che queste modificazioni sieno distanti. Allorchè io la tocco, o la sensazione, ch' ella prova occupa sì fortemente la sua capacità di sentire, che attira l' attenzione tutta intiera, o l' attenzione continua ancora a dirigersi al sentimento fondamentale delle altre parti. Nel primo caso la nostra Statua non saprebbe rappresentarsi un intervallo fra la sua testa ed i suoi piedi, perch' ella non osserva punto ciò che li separa. Nel secondo nol può davvantaggio, poichè il sentimento fondamentale non dà alcuna idea di estensione.

« Io muovo il suo braccio, ed il suo *Io* riceve una modificazione novella: acquisterà ella dunque un' idea del moto? No, senza dubbio, perchè non sa ancora di avere un braccio, nè che occupa un luogo, nè che può cambiarlo. Ciò che le avviene in questo momento si è di sentire più particolarmente la sua esistenza nella sensazione che io le dò, senza giammai poter render ragione di ciò ch' ella prova. Avverrà lo stesso se la trasporto nell' aria.

« Io dò alla Statua l' uso delle sue mani, ma qual causa l' obbligherà a muoverle? Non può essere il disegno di servirsene, perchè non sa ancora di esser composta di parti, che possano ripiegarsi le une su le altre, o condursi su gli oggetti esteriori. Bisognerà dunque, che una impressione viva di piacere, o di dolore, contraendo i suoi muscoli, faccia ch' ella muova le sue braccia, senza proporsi di muoverle, senza avere alcuna idea di ciò che fa. Io suppongo, che ubbidendo a questo modo macchinale, ella porti la mano su di sè stessa: *è evidente, che non iscoprirà di*

avere un corpo, che in quanto ne distinguerà le differenti parti, e che si riconoscerà in ciascuna per lo stesso essere che sente. Or dee distinguerle alla sensazione di resistenza, o di *solidità*, ch' elleno si danno scambievolmente tutte le volte che si toccano. Se portando una mano calda su d' una parte fredda del suo corpo, non provasse questa sensazione di solidità, nulla non l'avvertirebbe, che il caldo ed il freddo appartengono a delle parti differenti; si sentirebbe nelle sue maniere di essere, senza trovarsi alcuna consistenza, ma tostochè la sensazione di solidità si unisce alle due altre, ella sente in lei qualche cosa di solido e di caldo, che resiste a qualche cosa di solido e di freddo. Fintanto che ella è stata immobile, non ha potuto avere alcuna idea di questa resistenza: la solidità del suo corpo non le dava che il sentimento uniforme, che noi chiamiamo peso. Ma tostochè si muove, tocca sè stessa; o prende altri oggetti, sente della resistenza; e della solidità. Or questa sensazione è propria a farle distinguere le cose; perchè, in vece di essere uniforme, è modificata differentemente dal duro, dal molle, dall'aspro, dal polito, in un vocabolo, da tutte le impressioni, di cui il tatto ci rende suscettibili; ed ella è propria ancora a farle distinguere come estese, perchè le rappresenta come essendo necessariamente in luoghi differenti. Tosto che due cose son solide, ciascuna esclude l'altra dal luogo ch' ella occupa. In conseguenza, per dare corpo alle maniere di essere, basta che degli organi mobili, e flessibili aggiungano a ciascuna di esse questa resistenza e questa solidità. Tale è soprattutto la mano: tosto che ella tocca, ha una sensazione di solidità, che inviluppa tutte le altre sensazioni che prova, che le racchiude in certi limiti, che le misura,

che le circoscrive: questa sensazione dunque incominciano per la Statua il suo corpo, e gli oggetti, e lo spazio.

« La statua apprende a conoscere il suo corpo, ed a riconoscersi in tutte le parti che lo compongono; poichè sì tosto ch' ella porta la mano su d' una di queste parti, lo stesso essere che sente, corrisponde in qualche maniera dall' una all' altra: ciò è l' *Io*. Che continui a toccarsi, da per tutto la sensazione di solidità metterà della resistenza fra le maniere di essere, e da per tutto ancora lo stesso essere, che sente, si corrisponderà: ciò è l' *Io*: ciò è *ancora l' Io*. Egli si sente in tutte le parti del corpo. Così non gli avviene più di confondersi colle sue modificazioni, e di moltiplicarsi come queste: egli non è più il calore ed il freddo, ma sente il calore in una parte, ed il freddo in un' altra.

« Fintanto che la Statua non porta le mani, che su di sè stessa, ella è a suo riguardo come se fosse tutto ciò che esiste. Ma se tocca un corpo straniero, l' *Io* che si sente modificato nella mano, non si sente mica modificato in questo corpo. Se la mano dice *Io*; ella non riceve la stessa risposta: la Statua giudica perciò le sue maniere di essere intieramente fuor di lei. Come ella ne ha formato il suo corpo ne formerà tutti gli altri oggetti. La sensazione di solidità, che ha dato loro della consistenza in un caso, ne dà ancora nell' altro, con questa differenza, che l' *Io* che si corrispondeva, cessa di corrispondersi.

« Avviene così, che forzati dal sentimento di solidità a rapportare le nostre sensazioni al di fuori, noi produciamo il fenomeno dello spazio, e de' corpi. Ecco, io penso, la soluzione del problema proposto dal signor d' Alembert . . . Egli mi sembra, che per

discoprire questo passaggio (che fa l' anima passando da sè stessa agli oggetti esterni) non è necessario di ragionare; è sufficiente di toccare.

« Il sentimento di solidità avendo insieme due rapporti, l' uno a noi, e l' altro a qualche cosa di esteriore, è come un ponte gettato fra l' anima e gli oggetti. Le sensazioni passano, e l' intervallo non è nulla (1). »

Ecco l' analisi ingegnosa e delicata, che l' illustre *Condillac* ci dà del senso del tatto.

§ 7. Ma vediamo come il dotto signor *Degerando*, ragionando sul fatto reale della nostra esistenza, sembra dare maggior precisione al sentimento esposto: « Consultiamo, dice questo valent' uomo, la testimonianza della coscienza su quest' atto, pel quale noi prendiamo conoscenza dell' esistenza del nostro *me*. Questo atto non è egli complesso, e la conoscenza, che prendiamo del *me* è ella, può ella essere separata dalla conoscenza, che prendiamo di qualche cosa distinta dal *me*? Queste due conoscenze non sono esse collaterali, parallele, fondate su lo stesso sentimento, racchiuse nello stesso atto? L' *Io* e qualche cosa distinta dal *me* non si manifestano nell' istesso istante dell' istessa maniera, non producono forse un contrasto, che favorisce la loro distinzione, e perciò una percezione intellettuale di ciascuno di essi? Lo spirito non si poggia forse sulla seconda di queste due conoscenze, per poter riflettersi su la prima? Ecco la quistione, che noi dirigiamo ad ogni pensatore di buona fede, e non prevenuto, o piuttosto, che invitiamo a dirigere a sè stesso.

---

(1) Extrait du Traité des sensations; seconde P. Traité des sensations, seconde P., c. 1, 2, 4.

« La sola differenza ch' esiste fra questi due ordini di conoscenze parallelle si è, che nella conoscenza, che noi prendiamo del *me,* l' atto della coscienza si trova raddoppiato e ripetuto: ella ci annunzia, che quest' *Io,* che è conosciuto, è ancora l' *Io* che conosce: ella ci scopre per una nuova riflessione, ch' egli è ancora l' *Io* che percepisce queste identità, e così di seguito; l' *Io* venendo tuttora a riprodursi a' suoi proprj occhi in una serie indefinita di riflessioni, in vece che nella conoscenza che prendiamo di *qualche cosa fuori del me,* l' atto è semplice, non si ripete, e non si raddoppia: lo spirito, arrestato a questa *intuizione diretta,* non può avere il sentimento dell' esistenza interiore di questa qualche cosa; egli si trova arrestato a' suoi confini, egli la sente, e non la penetra affatto . . . .

« Io mi separo un istante da tutti i corpi stranieri, ma non posso separarmi dal mio proprio corpo; perchè sin dal momento, in cui esisto, ed a ciascuno istante della mia esistenza, io sono modificato da esso.

« Due parti qualunque del mio corpo, le mie due mani, se si vuole, s' incontrano e si toccano: che avviene egli in me? Un fenomeno complesso, ma di cui tutte le circostanze son simultanee. Al contatto delle mie due mani, una doppia coscienza si opera nel mio spirito: da un lato egli dice, *Io* nella mano toccata, dall' altro egli risponde *Io* nella mano che tocca. Delle mie due mani l' una sente l' altra: questi due sentimenti vengono a convergere ed unirsi nel sentimento comune della mia propria esistenza. Le mie due mani si sentono l' *una fuori dell' altra,* e questi due sentimenti si distinguono per un limite comune. Più io ripeto questo tentativo, più il limite si manifesta: la mia mano urtandosi contro la sua compagna,

fa nascere una doppia percezione, l' una per la quale ella si dichiara appartenente al *me*, e l' altra per la quale fa osservare la presenza della sua compagna: questa vicendevolmente ci fa provare assolutamente la stessa cosa. Esiste dunque in tal maniera fra le mie due mani una doppia comunicazione, una doppia corrispondenza; l' una interiore si adopera pel mezzo del *me*, che si riconosce per essere lo stesso presente in tutte e due; l' altra esterna, che ha luogo sul limite rispettivo, e per la quale le mie due mani riconoscendo la loro esistenza rispettiva, riconoscono ancora che sono l' una fuori dell' altra. La distinzione, la separazione manifestata su l' uno de' due termini di questa comunicazione fa sortire per lo contrasto l' identità che si manifesta su l' altro. Qualunque sia l' istante della mia vita, in cui io fo l' analisi di questo fenomeno, vi scopro tutte queste circostanze, e la coscienza me le presenta tutte insieme; e tostochè la mia coscienza me le rivela, io dò loro il nome di *conoscenza*. Bisogna dunque o ammettere questo complesso di conoscenze primitive, o rigettare assolutamente tutto ciò ch' è offerto dalla coscienza . . . Ma ecco che una delle mie due mani è tosto paralizzata. Che cosa accade nella sfera della mia coscienza? L' una delle due comunicazioni è tosto interrotta. L' *Io*, in vece di sentire due volte sè stesso, non si sente più, che una sola; egli cessa di trovarsi nella mano paralizzata; ogni corrispondenza interiore è annientata. Altronde, le altre circostanze sussistono: la mano ancora vivente continua a sentire la sua compagna, a sentirla fuor di lei, ad osservarne il limite: l' *Io* continua a ritrovarsi nella mano vivente, la corrispondenza esterna è conservata. In vece del *me* ripetuto nella mano, ch' è paralizzata, il mio spirito non

può più collocarvi che una x, un valore incognito, ma positivo. Questa x non è mica uguale a zero, perchè la mia mano vivente continua a sentire un' esistenza per mezzo del limite conosciuto. Solamente l'*Io* non si trova in questa altra esistenza, e la cosa esistente è ignorata da lui. Sostituite un corpo straniero alla mano paralizzata, il fenomeno sarà simile. Di che si comporranno dunque le conoscenze che io avrò di questo nuovo oggetto? Di due cose: 1. Che questa x, incognita in sè, ma positiva, esiste. 2. Che essa esiste fuor di me, e che malgrado tutti i miei sforzi, io non posso identificarla alla mano che la tocca, o penetrarla.

« *Questa doppia conoscenza non è una rappresentazione: ella è una intuizione diretta; ella è una porzione del fenomeno primitivo, che mi rileva la mia propria coscienza.* Non è necessario per questa doppia conoscenza che io abbia la valutazione precisa, il sentimeto interiore della x, o incognita. Poichè tale, al contrario, è il carattere della mia percezione, io non sento la x, che pel suo limite, pel limite che me la rende contigua. Io non la penetro, io l' urto, la sua superficie mi arresta; precisamente perchè sono arrestato a questo limite, sento la sua esistenza.

« La conoscenza dell' esistenza è una conoscenza primitiva, ed immediata. Così la realtà riprende il luogo che le era dovuto, il solo, ch' ella potesse occupare; ella risede all' origine stessa delle nostre conoscenze (1). »

§ 8. Io non ho nulla a replicare a quanto dice nel luogo trascritto il Filosofo illustre che ho citato: io

(1) *Degerando*, Histoire, ec., t. 3, c. X.

voglio per maggior chiarezza decomporre la percezione primitiva e complessa dell' esistenza nelle diverse conoscenze, ch' ella racchiude. Questa decomposizione mi offre le seguenti verità: 1. Io sento, o esisto nello stato di sentire. 2. Io sento la mano dritta. 3. Io sento per mezzo della mano dritta la mano sinistra. 4. Io sento ancora per mezzo della mano sinistra la mano dritta. 5. Io sento la mano dritta fuori della mano sinistra. 6. Io sento le due mani in un limite comune.

Supponiamo ora, che nel tempo in cui le due mani si toccano, io abbia un corpo esterno, una penna, un ferro nelle dita della mano dritta. Fatta questa supposizione, io seguito a decomporre la percezione complessa dell' esistenza: questa decomposizione mi offrirà le seguenti conoscenze. 7. Io sento qualche cosa fuori delle mie dita. 8. Io la sento nel limite comune delle mie dita. 9. Io non sento in questa cosa, o per mezzo di questa cosa, ma sento col mezzo delle mie dita. 10. Io non esisto in questa cosa, ma essa mi limita 11. Questa cosa è dunque *fuori di me* e non mi è unita. 12. Io non sento questa cosa se non in quanto sento le mie dita, e per le modificazioni, o per i sentimenti ch' ella mi fa provare. 13. Io sento dunque una *x*, che esiste fuori di me, e che mi modifica. 14. Tutte queste sensazioni si riuniscono nell' *unità della coscienza*, è lo stesso essere, che prova una di queste sensazioni prova ancora le altre, ed è conscio di tutte. Non si potrebbe, in forza di quest' ultima verità, riguardare l' *unità*, o la semplicità del principio che sente, e che pensa, *come una verità sperimentale d'intimo senso?* Ma di ciò in altro luogo.

Secondo il sig. *Degerando* dunque: 1. Lo spirito prende conoscenza del corpo nel tempo medesimo che

conosce l'esistenza del *me.* 2. Le percezioni, che ci fanno conoscere i corpi non son mica delle rappresentazioni, ma delle *intuizioni dirette*: quindi il corpo è percepito, veduto per sè stesso, non mediatamente per mezzo delle sue immagini. *Condillac* ha pensato altrimenti: « La Statua, egli dice, non percepisce i corpi in sè stessi: ella non percepisce che le sue proprie sensazioni (1). »

§ 9. Avendo esaminato attentamente i due esposti sistemi de' Filosofi sulla sensibilità esterna, non gli ho trovati solidi, ed io presento a' pensatori di buona fede le mie riflessioni su l'oggetto che ci occupa.

Nell'analisi delle sensazioni bisogna guardarsi da un equivoco. Bisogna distinguere la percezione dell'esistenza esterna dalla percezione dell'estensione; in conseguenza bisogna esaminare: 1. Se è della natura di ogni sensazione di essere una percezione d'una esistenza esterna. 2. Nel caso che questa prima quistione fosse risoluta affermativamente, bisognerebbe esaminare a quale specie di sensazioni noi dobbiamo l'idea dell'estensione.

Per quanto i miei principj potranno sembrare opposti a quelli che ho esposti, io mi lusingo, che essendo esaminati attentamente e senza prevenzione dovranno essere conosciuti per incontrastabili e luminosi.

Noi diciamo tutti: *Io penso a ciò*: *Io sento questa cosa*. Allorchè voi dite: *Io penso,* posso tosto domandarvi, a che pensate voi? allorchè dite *io sento*, sono anche nel dritto di domandarvi: *che cosa sentite voi*? Ogni pensiere, ed in conseguenza ogni sensazione si riferisce essenzialmente, e di sua natura ad un oggetto, qualunque questo sia. Il dire: *Io sento*,

(1) Traité des sensation, 2. P., c. 4.

ma non sento cosa alcuna, è lo stesso che dire: Io sento, e non sento insieme; è pronunciare un' evidente contraddizione. La sensazione è dunque di sua natura relativa all'oggetto sentito: essa o è sensazione di qualche cosa, o non è sensazione affatto. In generale ogni pensiere si rapporta necessariamente all' oggetto.

Non bisogna confondere il sentimento della sensazione colla sensazione, e coll' oggetto della sensazione. Il sentimento della sensazione è la percezione della sensazione, e di questo sentimento della sensazione l' oggetto è la sensazione medesima. Io chiamo *coscienza* la percezione della sensazione: di questa sensazione, oggetto della coscienza, dee esservi un oggetto diverso dalla sensazione medesima, poichè altrimenti la sensazione non avrebbe oggetto; il che è assolutamente falso.

Da questo principio incontrastabile segue, che ogni sensazione, in quanto *sensazione,* si riferisce necessariamente ad un oggetto esterno al principio che sente. Di fatto, se ogni sensazione dee necessariamente riferirsi ad un oggetto; se tutti gli oggetti non possono essere diversi dal *me,* dalle sue modificazioni, e da ciò ch'è esterno al *me;* se l' Io, e le sue modificazioni, ed in conseguenza le sensazioni sono l' oggetto dell' atto chiamato *coscienza*, che è il sentimento di ciò che avviene in noi, egli non rimane altr' oggetto per le sensazioni, che un oggetto esterno al *me.* Ogni sensazione dunque, in quanto sensazione, è la percezione d'una esistenza esterna. Io dico *esterna*, non già estesa, perchè non suppongo che ogni sensazione ci faccia conoscere un essere esteso.

Io domando che si consulti di buona fede la testimonianza della coscienza in ciascuna sensazione. Io

provo la sensazione dell'odore di garofano: la coscienza mi fa distinguere l'*odore* come modificazione del *me*, e come oggetto del sentimento interno, e qualche cosa *odorifera*, una cosa che mi modifica come oggetto della sensazione, che io chiamo *odore*. Consultando la testimonianza della coscienza, io posso esprimere questo fenomeno così: *io sento il* me *che sente qualche cosa.* Così un'esperienza incontrastabile mi obbliga a pronunciare questo fatto primitivo del nostro essere intellettuale. *La sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che sente, ed è legata a tutte e due.* Se questo fatto è costante, se io non posso risalire al di là di questo fatto, bisogna dunque, o ammettere questo fatto primitivo ed inesplicabile, o rigettare assolutamente tutto ciò ch'è offerto dalla testimonianza della coscienza.

Ma si dice: Non abbiamo noi delle sensazioni interiori, come la fame, la sete, ed una moltitudine di maniere di essere piacevoli, o dispiacevoli, e dolorose? queste sensazioni possono aver forse un rapporto ad un oggetto esterno al principio che sente? Questa spezie di sensazioni, io rispondo, ha per oggetto i diversi stati del nostro corpo: ha dunque per oggetto una realtà esterna. Io non ne voglio per prova che ciò che dice *Condillac* stesso sul Gusto. « La fame (così il Filosofo citato) non può ancora avere oggetto determinato, allorchè la Statua ne prova per la prima volta il sentimento; perchè i mezzi proprj a sollevarla, le sono intieramente ignoti. Ella non desidera dunque alcuna spezie di nutrimento; desidera solamente di uscire da uno stato che le dispiace. In questa veduta ella si abbandona a tutte le sensazioni piacevoli, di cui ha conoscenza. È questo il solo rimedio, di cui possa fare uso: esso la distrae qualche poco

dalla sua pena. Intanto la inquietudine si aumenta, *si spande in tutte le parti del suo corpo, e passa d'una maniera particolare sulle sue labbra, nella sua bocca. Allora ella che porta il dente su tutto ciò che si offre a lei, morde le pietre, la terra, rumina l'erba, e la sua prima scelta è di nutrirsi delle cose che resistono meno a' suoi sforzi* . . . .

« L'artificio della natura si mostra di una maniera ammirabile in un bambino di fresco nato. *L'inquietudine passa dallo stomaco alle guance, alla bocca*; gli fa prendere la mammella com' egli avrebbe preso ogni altra cosa; fa muovere le sue labbra di tutte le maniere, finchè abbiano trovato il mezzo di succiare il latte destinato a nutrirlo. Allora il bambino è invitato dal piacere a reiterare i medesimi moti, ed egli fa tutto ciò ch'è necessario alla sua conservazione (1).»

Il dolore della fame si sente dunque in alcune parti del corpo: in conseguenza la fame è il sentimento di alcune parti del nostro corpo modificate d'un certo modo. Così, consultando tutte le specie di sensazioni, di cui abbiamo al presente conoscenza, non ve ne ha alcuna, che non sia la percezione d'una esistenza esterna. Per supporre ciò, i Filosofi che io combatto debbono fingere uno stato di cui l'esperienza non parla, e che io ho dimostrato essere assurdo.

§ 10. Le ragioni addotte dal signor *Destutt-Tracy* nel § 3 mi sembrano di niun valore. *Sentire*, egli dice, *una sensazione è un'atto della sensibilità propriamente detta*. No, io gli rispondo; voi confondete visibilmente la coscienza della sensazione colla sensazione medesima: sentire una sensazione è un'atto della *sensibilità interna*, chiamata anche *coscienza*, è

(1) Traité des Sensations, P. 3, c. 10.

un percepire una sensazione: ma che cosa è questa sensazione percepita, se non è la percezione d'una esistenza esterna? Facciamo, di grazia, l'analisi di questa espressione *sentire una sensazione:* il vocabolo *sensazione* è identico col vocabolo *sentire*. L'espressione dunque *sentire una sensazione* si traduce in questa altra: *sentire un sentire*: questa ultima espressione ci forza di riguardare il secondo *sentire* come oggetto del primo *sentire*, ed a cercare che cosa è il secondo *sentire*, qual è l'oggetto da lui sentito. Il Filosofo, di cui parlo, non dà alcun oggetto al secondo sentire: questo secondo sentire è dunque un *non sentire*, e si afferma così un'evidente contraddizione ne' termini. Noi che parliamo il linguaggio dell'esperienza diciamo: *sentire una sensazione è sentire un sentire qualche cosa esterna*. Così abbiamo per oggetto del primo sentire il secondo sentire, e per oggetto del secondo sentire l'esistenza esterna.

L'Autore citato segue: *sentire, che questa sensazione viene da un tal corpo, e per un tale organo, è sentire un rapporto fra questa sensazione, e questo corpo, e quest' organo, ed è questo un' atto del giudizio*. Sentire, io replico, è percepire un agente in noi, ed in conseguenza, è un percepire un'esistenza esterna. L'espressione poi *sentire un rapporto* e assurda: io l'ho dimostrato nel secondo Capitolo di questo Volume. Un rapporto non si sente, poichè ciò che si sente dee agire su i nostri organi, ed i rapporti non son mica degli agenti.

L'illustre Autore continua: *Pensare è sentire, e sentire è accorgersi della sua esistenza; noi non abbiamo altro mezzo di conoscere che esistiamo*. Qui continua la stessa confusione ed inesattezza: si confonde la percezione delle sensazioni colle sensa-

zioni medesime. Io accordo volentieri all'illustre Ideologo, che le nostre sensazioni ci fanno accorgere della nostra esistenza. Ciò avviene perchè sono accompagnate dalla percezione di loro stesse; ma niego, che le nostre sensazioni abbiano per oggetto il proprio essere; il sentimento del proprio essere ci accompagna bensì in ciascuna sensazione, di cui abbiamo coscienza, ma non è lo stesso che la sensazione. Le nostre sensazioni son varie, e noi in questa sorprendente varietà riconosciamo l'identità del proprio essere.

Ma ecco finalmente un argomento, che si giudica decisivo: *Una sensazione, si dice, è una maniera di esistere, una maniera di essere, e niente altro; e tutte le nostre sensazioni diverse sono puramente e semplicemente modificazioni del nostro essere: una sensazione è dunque una cosa che si passa unicamente in noi.*

Ma che cosa si vuol dire con ciò? Vi ha forse alcuno che neghi, che le nostre sensazioni sieno modificazioni del nostro essere! Si pretende certamente di dire, *che una modificazione del nostro essere non può istruirci che della nostra sola esistenza*: ma io domando al signor *Destutt-Tracy*: Un tal principio è egli sperimentale, o astratto? L'Autore ha confessato, che il principio enunciato non può essere somministrato dall'esperienza: questo principio è dunque un principio astratto: tutta l'ideologia dunque del signore *Destutt-Tracy* è poggiata su d'un principio astratto; ma tutti i sistemi poggiati su de' principj astratti sono, secondo l'Autore, illusorj; la sua ideologia dunque, perchè mancante di base, dee cadere. Io non saprei come questo Filosofo potrebbe da una sì evidente contraddizione cavarsi fuori.

In secondo luogo, io domando al Filosofo illustre,

che qui combatto: Per qual ragione una modificazione interna del nostro spirito non può percepire un'esistenza esterna? Ciò avviene, risponderà certamente, perchè lo spirito non può agire fuori della sfera della sua esistenza: la sua azione non può dunque estendersi agli oggetti fuori di lui, ed egli non può percepirli. Ma questo preteso principio, io dico, combatte di fronte tutta la dottrina del signor *Destutt-Tracy:* esso suppone, che niuna cosa può agire se non in sè stessa: esso conduce a negare l'azione reciproca degli esseri; ed intanto il nostro Filosofo pone l'origine della nostra conoscenza nell'azione degli oggetti esterni sul *me*.

Evitiamo gli equivoci: se si pretende, che il nostro spirito non può agire su gli oggetti al di fuori di lui, questo principio conduce a negare l'azione degli oggetti esterni sul nostro spirito, e l'azione reciproca de' corpi, poichè se gli oggetti esterni sono fuor del nostro spirito, il nostro spirito è anche fuori degli oggetti esterni, ed i corpi esistono gli uni fuori degli altri. In generale, ogni azione è nell'agente, è una sua modificazione. O dunque non ripugna, che la modificazione d'un essere abbia per termine, per oggetto, degli oggetti esterni all'agente, ed in tal caso non ci si può obbiettare, che una modificazione del nostro spirito non può avere per oggetto degli esseri esistenti fuori di lui; o si ammette, che la modificazione d'un agente, la sua azione non può avere per termine, o per oggetto un essere esterno all'agente, ed allora l'azione reciproca de' corpi, e la dottrina del sig. *Destutt-Tracy* non possono ragionevolmente ammettersi.

Questo principio, che una modificazione del *me* non può istruirci che della sua sola esistenza può esserci obbiettato dagli idealisti, non già dal signor *Destutt-*

Tracy. Le nostre sensazioni sono nostre maniere di essere, ma esse son prodotte in noi dall' azione degli oggetti esterni sul principio del sentimento: lo spirito percepisce quest' azione, e perciò un agente esterno: i diversi modi di percepire questi agenti sono le sensazioni diverse; esse dipendono dalla diversità degli organi, e dalla diversità delle azioni. Ciò è tutto quello che possiamo affermare circa la sensazione. Se mi domandate il come, confesso d'ignorarlo, e dopo questa confessione non si ha altra domanda a farmi.

§ 11. Per far maggiormente osservare la certezza della proposizione che ho cercato di stabilire, cioè. che ogni sensazione è di sua natura la percezione di una esistenza straniera, io presento a' pensatori di buona fede le contraddizioni e gl' imbarazzi de' filosofi, che non hanno ammesso questo principio luminoso, e più importante di quel che potrebbe credersi. Io incomincio dal signor *Destutt-Tracy*, la cui opinione ho in primo luogo esposta. Il signor *Degerando* ha opposto all' ipotesi del signor *Destutt-Tracy* alcune solide riflessioni. Questi, in una nota della sua Logica, fa menzione della critica del signor *Degerando*, ma egli non vi fa alcuna replica soddisfacente: io mi limito ad alcune osservazioni che mi sembrano incontrastabili. Il raziocinio del signor *Destutt-Tracy* dice il signor *Degerando*, è, se non m' inganno, il seguente: « Io desidero, e la sensazione del moto ha luogo: continuo a desiderare, e la sensazione del moto cessa: v' ha dunque un ostacolo esteriore che arresta la mia sensazione. Or egli mi sembra che questo raziocinio potrebbe essere applicato similmente a tutti gli ordini delle sensazioni, e conferir così a tutti il potere d' istruirci dell'esistenza degli oggetti. Io ho la sensazione del garofano: ella mi piace; io mi ci affeziono,

io la desidero, io la voglio, ella continua, si prolunga, io continuo a volerla. Intanto ella cessa tutto ad un tratto, e la mia volontà sussiste. Perchè non sarò autorizzato ancora a supporre, che questa sensazione ha cessato per un ostacolo esteriore? (1). »

Il signor *Destutt-Tracy*, nella seconda edizione dei suoi Elementi di Ideologia, ha cercato di rispondere a questa difficoltà del modo seguente: Senza dubbio, egli dice, io posso desiderare di prolungare o diminuire una sensazione visuale, o del tatto, o di suono, o di odore, come la sensazione del moto; ma se io son supposto d'ignorar tutto, ed il moto, e gli esseri, e me stesso, io non posso nulla fare in conseguenza di questo desiderio, perchè non posso soddisfarlo immediatamente. Non saprei darmi direttamente la sensazione di tale odore, di tal colore, di tal suono, o di tale altra impressione. Tutto ciò che io posso si è di fare un moto colla mia mano o co' miei occhi, o con qualunque altr' organo per procurarmela; ma per far questo bisogna che io sappia, che questi moti son proprj a produrre quest' effetto. Or chi me l'insegnerà sin dal principio? Al contrario, per la sensazione diretta, che risulta in noi, de' moti delle nostre membra, non vi ha luogo a questa replica. Ogni dolore, ogni sofferenza, ogni incomodo solamente fa nascere in noi il desiderio, il bisogno stesso di muoverci, di agitarci. Questo sentimento di moto è un sollievo, un vero piacere. Noi ne godiamo finchè dura, noi possiamo prolungarlo a nostro beneplacito. Quando esso è sospeso, malgrado noi, non lo è mica da noi. Lo è dunque per qualche cosa che non è *noi*, e che ora agisce su di

(1) *Degerando*, op. cit., t. III, c. X.

noi: ora non vi agisce, e ben presto il moto esso stesso ci fa conoscere questa qualche cosa per una moltitudine d'esperienze, di cui questa è la base (1). »

Siffatta replica del sig. *Destutt-Tracy* non mi sembra soddisfacente. Egli ricerca per la scoverta dell'esistenza esterna le seguenti condizioni: La nascita di una sensazione al seguito della volontà d'un essere sensitivo; la cessazione di questa sensazione, volontaria, malgrado la sua volontà.

Ciò supposto, io rifletto su i giorni della nostra infanzia, e consultando l'esperienza immagino la seguente ipotesi. Un bambino prova il dolor della fame: egli piange: la madre accosta la mammella alla bocca di lui: egli succia il latte, prova un piacere, e vuole la continuazione di questa piacevole sensazione: il dolore intanto obbliga la madre a togliere la mammella dalla bocca del bambino; la sensazione piacevole cessa malgrado la volontà del bambino: perchè quest'osservazione non può menarlo alla conoscenza d'una esistenza esterna? Si dirà forse, che la sensazione del latte non può essere riguardata dal bambino come volontaria? Ma il pianto non è volontario? Il pianto non è seguito dalla sensazione piacevole? Quest'osservazione non può condurre il bambino a riguardare la nascita della sensazione piacevole come prodotta dalla sua volontà? Per isviluppare l'ipotesi che ho esposta, io osservo, che sebbene le grida ed i gemiti nel dolore sieno de' segni naturali sul principio, pure possono essere nel seguito adoperati con volontà. Ciò avvenir suole dopo che reiterate sperienze hanno associato nello spirito de' fanciulli le idee del dolore, del pianto, del mezzo da far cessare il dolore: il bambino può dunque

---

(1) Ideolog., P. I, c. VII.

benissimo riguardare la sensazione piacevole del nutrimento come prodotta dalla sua volontà, come una sensazione volontaria. Si può dire lo stesso di altre sensazioni.

§ 12. Il signor *Destutt-Tracy* suppone che lo spirito non sorte fuor di sè stesso, non conosce l'esistenza esterna se non coll'ajuto del gran principio della *causalità*. L'essere sensitivo vuol muoversi: il moto cessa malgrado la sua volontà: questa cessazione, dice l'essere sensitivo, è un effetto: ogni effetto dee aver la sua causa: vi dee dunque essere una causa di quest'effetto: questa causa non son io, poichè io voglio la cotinuazione del moto, ed il moto cessa malgrado la mia volontà. Questa causa è dunque fuor di me. Con questo raziocinio il signor *Destutt-Tracy* fa, che l'essere sensitivo crei il suo corpo ed il mondo visibile. Ciò supposto, io dico: Se il principio della causalità fa conoscere gli oggetti, esso non viene dunque dagli oggetti: il signor *Destutt-Tracy* non può dunque ricorrere all'esperienza esterna per ispiegar l'origine delle idee di *causa* e di *effetto*. Il mondo visibile è creato dal nostro spirito in forza d'un principio razionale, *a priori*, metafisico; su questo principio poggia tutta la conoscenza del mondo de' corpi: intanto il signor *Destutt-Tracy* si avventa contro siffatti sistemi poggiati su principj astratti. Quest'eloquente ideologo era obbligato, pria di spiegar l'origine della conoscenza esterna, di menarci con un'analisi esatta all'origine della conoscenza del gran principio della causalità; egli non l'ha fatto: la sua dottrina non può dunque essere soddisfacente. L'autore non doveva ignorare la dottrina di *Hume* su la *causalità*; egli doveva conoscere i problemi ideologi da risolvere su quest'oggetto; egli intanto edifica la sua ideologia su d'un principio complicato, di cui tralascia di fare un'analisi diligente.

Ma cerchiamo se il principio della causalità può rilevarci gli oggetti esterni. Esaminiamo: 1.° Se il principio della causalità sia sufficiente a menarci alla conoscenza dell'esistenza esterna; 2.° Se la conclusione poggiata su questo principio sia legittima. Il sig. *Destutt-Tracy* risponde affermativamente all'una e all'altra di queste due quistioni, ma mi sembra ch'egli s'inganni su tutte e due. Io osservo nel mio *me* una varietà ed una successione di sensazioni: osservo, che molte sensazioni si succedono senza attenderle, ed alcune sorgono in me malgrado la mia volontà: io debbo dunque concludere, che molte maniere di essere hanno luogo in me indipendentemente dalla mia volontà. Chiamando in soccorso il principio della causalità io posso concludere, che l'*Io* è di tal natura, che dopo di aver esistito in un modo esiste in un altro, ed io debbo riguardare le mie sensazioni come prodotte dal *me*, come emananti dal suo fondo, e posso al più riguardare le mie sensazioni come cause ed effetti le une delle altre. « Un infante, dice il signor *Destutt-Tracy*, estende il suo braccio unicamente per istenderlo. Egli incontra un calore dolce, che gli fa piacere: ritira questo braccio, e lo stende di nuovo; ritrova questo medesimo calore, o pur lo lascia steso, e risente costantemente questa sensazione piacevole. Da quest'effetto ripetuto molte volte può risultare, dirassi, ch'egli apprenda a stendere il suo braccio nell'intenzione di provare questa sensazione, o a lasciarlo nella posizione ove la prova, affinchè ella continui. Io non oserei affermare, che sia assolutamente impossibile, che ciò avvenga, ma credo essere ciò estremamente difficile... Dall'altra parte, io vedo bene il nostro neonato giunto a desiderare una sensazione, ed a sapere in alcuni casi procurarsela, cominciando dal darsene un'altra ch'egli ha ricono-

sciuto condurre a questa, ma non vedo affatto, come perverrebbe ad apprendere, che la sensazione, ch'è il suo scopo, e che quella, ch' è il suo mezzo, sieno cagionate da essersi distinti dal suo *me*, ed a discovrire che vi sieno de' corpi, e che egli ne abbia uno (1). »

Se le sensazioni non sono dunque percezioni di una esistenza esterna, il principio della causalità, anche secondo il nostro Autore, non è sufficiente a creare per noi il mondo visibile. Ma replica il sig. *Destutt-Tracy:* Ciò che il principio della causalità non può produrre colle altre sensazioni, lo produce bensì colla sensazione della resistenza; ma questa sensazione di resistenza non lascia di essere una nostra modificazione interna. Lo spirito, il quale sin da' primi istanti della sua esistenza è avvezzo a riguardare le sensazioni come esistenti in lui, e succedentesi indipendentemente dalla sua volontà, non può certamente attribuire alla sensazione di resistenza un'origine diversa da quella delle altre sue sensazioni involontarie e dolorose. Il sig. *Destutt-Tracy* ragiona così: Ciò che produce la sensazione del moto è l'*Io volente:* ciò che resiste alla mia volontà è dunque una cosa distinta del *me*. Ma l'essere sensitivo non dirà mai, *ciò che resiste alla mia volontà*. Questa nozione di cosa resistente suppone di sua natura la conoscenza dell'esistenza esterna. Dirà: *Col me volente la sensazione del moto*, esiste questa sensazione, col *me volente la sensazione del moto* esiste un'altra sensazione: queste due modificazioni interne si succedono l' una all' altra: io ritrovo in me due maniere di essere, che si succedono, una volontaria, l'altra involontaria; una dipendente dalla mia volontà, l' altra esi-

(1) Idéologie, I P, c. VII.

stente in *me* malgrado la mia volontà: la prima nasce dal *me volente*, la seconda dalla costituzione naturale del *me*, come la fame, la sete, ecc.; o riguarderà la coesistenza de' suoi voleri colle due maniere di essere come accidentale.

Quel che fa illusione al signor *Destutt-Tracy* si è il vocabolo *resistenza*. Questa sensazione di solidità o di resistenza non è una sensazione di resistenza, se ella non è la percezione d'un' esistenza esterna; e se ella è una sensazione di resistenza, allora l'esistenza esterna è percepita, ella è l'oggetto della sensazione di solidità, e con ciò il signor *Destutt-Tracy* cade nell'ipotesi di *Condillac*. Se la sensazione di solidità non è una sensazione di resistenza, lo spirito non può dire giammai: *Ciò che resiste a me è distinto da me*. Questo giudizio suppone legata la nozione d'esistenza esterna alla nozione di cosa resistente; ma onde ha origine questa nozione primitiva ed elementare di *cosa resistente?* mi sembra, ch'io abbia forzato il sig. *Destutt-Tracy* in tutti i suoi trincieramenti, e che l'abbia obbligato ad accordarmi, che se l'esistenza esterna non è percepita, ella non sarà giudicata.

Cartesio nella sesta Meditazione ha trovato insufficiente per l'esistenza de' corpi la prova che si deduce dalla presenza delle sensazioni nello spirito malgrado la sua volontà: « Sebbene, egli dice, le idee che io ricevo da' sensi non dipendono dalla mia volontà, io non pensava che si dovesse perciò concludere, ch'esse procedevano da cose differenti *del me;* poichè forse può trovarsi in me qualche facoltà (benchè ella mi sia stata fin oggi ignota) che ne sia la causa, e che le produca. » Secondo la scuola di *Leibnizio*, le sensazioni nascono dalla natura dell'anima, e potrebbero esistere ancorchè i corpi non esistessero. Questo sentimento di resistenza

nasce dunque, secondo questa scuola, dall'interno dello spirito, senza l'intervento di alcun agente straniero. Osservate, che questa scuola per far nascere nello spirito l'idea dell'esistenza esterna dà alle nostre sensazioni il carattere d'*immagini, di rappresentazione degli oggetti esterni.*

Esamineremo fra poco quest'ipotesi della natura *rappresentativa* della sensazione.

§ 13. *Condillac* aveva osservato, che i primi moti della Statua non potevano essere che involontarj, che in seguito il sentimento di solidità o di resistenza; creando per la Statua i corpi ed il mondo esterno, potevano aver luogo i moti volontarj, ma il signor *Destutt-Tracy* viene a sorprenderci con una inconcepibile assurdità. « Un fatto costante dimostra (egli dice), che il sentimento di volere, che la sensazione d'un desiderio può precedere in noi la sensazione del moto, perchè ciascuno di noi sa, che un risultamento costante dell'organizzazione, e probabilmente di quella di tutti gli esseri sensitivi, si è, che un dolore qualunque, principalmente se esso è vivo, ci fa provare il bisogno di muoverci, di agitarci indipendentemente da ogni conoscenza dell'effetto che ne accaderà, ed ancora malgrado la certezza che l'effetto sarà nocevole. Or che cosa è questo bisogno, se non è un desiderio? Esso è non pensato senza dubbio, ma non lascia di essere un desiderio, ed un desiderio molto vivo. *Non v'ha dunque a temere, che noi non potessimo desiderare di muoverci, pria di sapere che cosa è il moto; ed è molto possibile, che il primo di tutti i moti fatti da ciascun di noi sia stato accompagnato dalla volontà* (1). »

(1) Op. cit., c. VIII.

Che! Il signor di *Tracy* vuole obbligarci a rinunciare alla massima, per sè stessa evidente, di tutti i Filosofi, che non si può desiderare, nè volere ciò che s'ignora? *Degerando* gli aveva opposto quest'assioma: « Se v'ha, gli ha detto, qualche cosa d'evidente nella nozione del desiderio, si è, che noi non possiamo desiderare ciò che assolutamente ignoriamo. Non vi ha alcun desiderio in generale. Noi desideriamo il tale o tale oggetto, e non desideriamo un tale oggetto che perchè ne abbiamo l'idea.

« Si dice alcune volte, che si prova il bisogno d'una cosa, che non è ancora a nostra conoscenza; ma questo bisogno non è, che una sensazione di *disagio*, che un desiderio di far cessare questa sensazione di *disagio*, e non il desiderio determinato di un oggetto positivo. Si dice ancora, che si prova *un desiderio vago*, e senza oggetto preciso, allorchè questo desiderio si aggira su d'una certa serie d'idee, ed erra su d'un certo numero di oggetti senza dare una preferenza decisa ad alcuno di essi. Allora non solamente esige una conoscenza, ma ne suppone un grandissimo numero. L'inquietudine dell'ignoranza non è che una sofferenza, ed il desiderio comincia alla veduta de' mezzi proprj a farla cessare. Se il desiderio non può procedere la conoscenza, sarà lo stesso, a più forte ragione, dell'atto del volere (1). »

Queste riflessioni di *Degerando* sono senza replica. Mi spiace che *Tracy*, il quale le ha lette, sembra in una nota della sua Logica disprezzarle: a me pare che l'illustre ideologo sia stato nell'impossibilità di rispondervi con felice successo.

Condillac crede, che la sua Statua pria di conoscere

---

(1) *Degerando*, loc. cit.

i corpi non possa aver l'idea del moto: ciò che le avviene nel moto involontario si è di sentire più particolarmente la sua esistenza in questa nuova sensazione, che modifica il sentimento fondamentale. Ora, sebbene questa nuova sensazione, che io le produco, movendo, per esempio, il suo braccio, non dia l'idea che noi abbiamo del moto, essendo però una modificazione del sentimento fondamentale, può domandarsi: Lo spirito non può egli desiderarla e volerla, ed il moto non potrebbe forse seguire quest'atto di volontà, e produrre di nuovo la sensazione del moto, che modifica il sentimento fondamentale? Secondo la dottrina di *Condillac* avviene per lo appunto così; ma il signor *Destutt-Tracy* si è creduto necessitato per sostenere la sua ipotesi, di far principiare i moti del nostro corpo dal moto volontario, acciò lo spirito non potesse dubitare che il moto dipende assolutamente da lui.

§ 14. Gl'imbarazzi de' Filosofi, che limitano alle sole sensazioni del tatto il potere di menarci al di fuori di noi, non sono minori: « Obbliamo per un momento (dice *Condillac*) tutte le nostre abitudini, trasportiamoci alla creazione del mondo, e supponiamo che Dio ci dica: Io sono per produrre un'anima alla quale darò certe sensazioni, che non saranno che modificazioni della sua sostanza. Concluderemo noi, ch'ella vedrebbe le sue sensazioni fuor di lei? E se Dio aggiungesse, che le percepirebbe di tal maniera, non domanderemo come ciò potrà farsi? (1). »

Io domando a *Condillac*: Il sentimento di solidità è egli interno o esterno al principio sensitivo? È interno, egli dirà senza dubbio. È dunque una modificazione dell'anima: ciò è incontrastabile. Or come l'a-

(1) Extrait du Traité des Sensations, III P.

nima trasporta al di fuori di sè questo sentimento? Voi ragionate così: Le modificazioni dell' anima non possono farla accorgere che della sua propria esistenza. Le sensazioni non sono, che modificazioni dell'anima: elleno non possono dunque istruirci di alcuna esistenza esterna. Ammettendo per vero questo vostro raziocinio, io argomento così contro di voi: il sentimento di solidità non è che una modificazione dell' anima; voi siete obbligato a confessarlo; una modificazione non può farci accorgere, voi asserite, che della nostra sola esistenza: il sentimento di solidità, io dunque concludo, mi lascia ancora, come tutte le altre mie sensazioni, solo e distaccato dall' universo visibile. Io non saprei che cosa potrebbe a ciò replicarsi.

« Il sentimento di solidità, ripiglia *Condillac*, avendo insieme due rapporti, l'uno a noi, e l'altro a qualche cosa esteriore, è come un ponte gettato fra l'anima e gli oggetti. » Ma questi due rapporti, io replico, che voi asserite, e non provate, non esistono affatto; essi non sono che un prodotto della vostra immaginazione. Che cosa sono, io domando, questi due rapporti, uno interno, l'altro esterno? Significa forse ciò, che il sentimento di solidità sia una modificazione composta, parte della quale appartenga al principio sensitivo, e sia solamente interna, e l'altra appartenga ad un essere straniero? Ma allora la parte interna resterebbe sola, e senza alcuna comunicazione colla parte esterna. Significa forse ciò, che il sentimento di solidità è di sua natura proprio a rivelare un' esistenza straniera? Ma allora voi non fate, io dico a *Condillac*, che enunciare semplicemente la vostra ipotesi; voi non fate altro che supporre appunto ciò ch' è in quistione. Il sentimento di solidità è tutto interiore, come tutti gli altri sentimenti; è una maniera di essere dello spirito, come tutte

le altre sensazioni. Allorchè si pretende che le modificazioni dello spirito non possono rivelargli che la sua propria esistenza, dee concludersi lo stesso del sentimento di solidità.

« Se la Statua, dice *Condillac*, portando una mano calda su d'una parte fredda del suo corpo non provasse questa sensazione di solidità, nulla non l'avvertirebbe, che il caldo ed il freddo appartengono a parti differenti: ella si sentirebbe nelle sue maniere di essere, senza trovarvi alcuna consistenza; ma tosto che la sensazione di solidità si unisce alle due altre, ella sente in lei qualche cosa di solido e di caldo, che resiste a qualche cosa di solido e di freddo. » Ma io non veggo la legittimità di questa illazione: mettiamo della precisione ne' nostri pensieri: supponiamo il principio di *Condillac*, che una modificazione interna non può fare accorgere la Statua, che della sua sola esistenza, e ragioniamo conseguentemente a questo principio. La Statua colle due sensazioni di caldo e di freddo si sentirebbe solamente nelle sue maniere di essere; ella non riguarderebbe queste sensazioni come cose distaccate da lei; esse non formerebbero che il suo *me*. Or la sensazione di solidità non è ugualmente, che una maniera di essere della Statua: alle due sensazioni, ch'ella prova, se ne unisce dunque una terza, e la statua con questa nuova sensazione non sentirebbe, che diversamente sè stessa: ecco la sola illazione che può dedursi. I più grandi ammiratori di *Condillac* hanno inteso il peso di questa difficoltà.

§ 15. *Degerando* non ha risoluto la difficoltà, che col soccorso di una distinzione semplicemente nominale. « Ci si domanderà, egli dice, *perchè le impressioni del tatto avrebbero piuttosto il dritto che ogni altra d' istruirci d' un' esistenza straniera?* Senza

dubbio allorchè si comincia dal confondere la *sensazione* colla *percezione*, dal definire questa una *maniera* di essere del *me;* non si può loro attribuire che c' istruiscano di altro, se non se della nostra propria esistenza (1). »

Ma, con buona pace del valent' uomo, egli non risolve affatto la difficoltà. Bisogna distinguere, egli dice, la sensazione dalla percezione; la sensazione non può istruirci di alcuna esistenza straniera, essendo una modificazione del *me*: la percezione lo può benissimo: or le impressioni del tatto producono delle percezioni, non già delle sensazioni. Questa risoluzione accresce gli equivoci e gli errori, lungi dal rischiararci. Domandiamo a *Degerando*: Se le percezioni possono in buona fede escludersi dalle modificazioni interne dello spirito, e se non possono escludersi, gli domandiamo con qual dritto si dà il carattere di *percezione* alle sensazioni nate dalle impressioni del tatto, e si nega alle sensazioni prodotte dalle impressioni fatte su gli altri organi sensorj?

Le sensazioni, che produconsi dalle impressioni del tatto sono percezioni, dice *Degerando*: ciò appunto, io dico, è quel che si controverte; ciò appunto è quel che si cerca di sapere; cioè per qual ragione le sensazioni del tatto c' istruiscono d' un' esistenza straniera.

Tutte le nostre sensazioni sono modificazioni dell' anima nostra: tutte, non escluse quelle del tatto, sono interne all' anima: tutte, niuna eccettuata, son prodotte dall' azione degli oggetti esterni su gli organi sensorj: con qual dritto, si domanda, voi accordate alle sensazioni del tatto il privilegio d' istruirci degli oggetti esterni? Le sensazioni del tatto, voi replicate,

(1) Loco citato.

sono percezioni: ma, 1.° appunto ciò vi si dimanda, perchè le sensazioni del tatto sono percezioni, e le altre non sono percezioni? 2.° Per qual ragione voi credete, che essendo le sensazioni del tatto percezioni, sono perciò proprie a rivelarci un' esistenza esterna, se non perchè la percezione dee essere unita al suo oggetto, se non perchè percepire e non percepire qualche cosa è una contraddizione? Ma non avreste dovuto ragionare ugualmente su le altre sensazioni? Sentire, e non sentir qualche cosa non è ancora assurdo, come percepire, e non percepire qualche cosa?

« Ma soggiunge l'illustre metafisico: Evitiamo qui le dispute de' vocaboli: trattasi di stabilire solamente un fatto, cioè se in certi casi, riflettendo su le nostre operazioni, sviluppando tutte le loro circostanze, noi non vi discovriamo la percezione immediata e primitiva d'un' esistenza esterna, percezione a cui si darà quel nome che si giudicherà convenevole. Se questo fatto è primitivo, è non solamente inutile, ma assurdo il domandarne il *perchè* ed il *come;* perchè noi non abbiamo alcun dato per ispiegarlo (1). »

Io qui tutto accordo al profondo pensatore: ma domando, ch' egli mi giudichi colla stessa legge. Consultando l'esperienza non vediamo noi nelle sensazioni degli odori, de' suoni, de' sapori, de' colori, una esistenza esterna, che ci colpisce? V' ha forse alcuno, che non lo senta necessariamente in sè stesso? Come limitare alle sole sensazioni del tatto una proprietà che compete necessariamente a ciascuna sensazione? Si dirà forse, che non vi ha nulla di simile negli oggetti che corrisponda alle sensazioni degli odori, dei sapori, ecc. Ma vi ha egli nulla di simile, che corri-

(1) Loco citato.

sponda alla sensazione del liscio, dell'aspro, della puntura d'una spilla, allo stesso sentimento di solidità o di resistenza? In tutte le sensazioni non siamo generalmente obbligati a confessare, di non potervi riconoscere se non che una x, un' esistenza esterna, di cui ignoriamo le proprietà assolute, e di cui solamente sappiamo alcuni de' suoi rapporti con noi, che la sensazione stessa inviluppa?

§ 16. « Se (così *Degerando*), pria di aver ricevuto le istruzioni del tatto, l'individuo udisse un suono, o o si trovasse modificato da un odore, egli non iscorgerebbe altra cosa, oltre dell' impressione che ne risulta; non penserebbe ancora nè a riferirla ad una occasione straniera, nè a riguardarla come una modificazione del suo *me*, che che ne dicano alcuni filosofi. Perchè da principio non si vede nulla in queste sensazioni, che sia proprio ad avvertir lo spirito dell'esistenza di un oggetto straniero a sè stesso; e fintantochè non conosce ancora niuna cosa straniera al suo *me*, come osserverebbe egli il suo *me*? Come la percezione del *me* si distaccherebbe avanti il suo spirito dalla sua maniera di essere? Il sentimento di questa maniera di essere si confonderebbe sempre con quello della sua esistenza in un sentimento unico. Non si osserva che distinguendo, e non si distingue che per l'opposizione.

« Se, al contrario, io suppongo che la mano dell'individuo sia appoggiata naturalmente su di un corpo, su di una palla, per esempio, per iscegliere la sensazione più semplice, due nuove percezioni verranno ad unirsi a quella della sensazione. L' individuo proverà un sentimento di resistenza.

« Il sentimento della resistenza si compone di due altri; il sentimento di qualche cosa straniera a lui, ed

il sentimento di qualche cosa, ch'è egli stesso. Lo spirito avrà due percezioni, quella di un corpo, quella del suo *me:* egli comprenderà, che l'uno non è l'altro, che l'uno è fuori dell'altro, ed egli apprenderà a distinguerli per l'opposizione che v'è fra di essi (1). »

Debbo confessarlo: io combatto con pena i pensamenti di filosofi cotanto profondi; ma l'amore della verità, che dee dominare negli scritti del filosofo, mi obbliga di farlo, e maggiormente nella quistione che ci occupa, la quale si versa su la realtà delle nostre conoscenze degli esseri che ci circondano.

Degerando crede che l'*Io*, ne' primi istanti della sua esistenza, non percepisca sè stesso nella coscienza delle sue sensazioni, ch'egli non percepisca che le sue modificazioni. Questo filosofo ne eccettua la sensazione di *solidità*: a questa egli attribuisce il privilegio di essere una percezione del *me*. Ma una siffatta dottrina è gratuita affatto, e ripugnante, dall'altra parte, a' fatti intellettuali. *Degerando* non iscrive forse così? « Riflettendo su quest' atto pel quale lo spirito ottiene la coscienza delle sue idee, si vede ch'egli ne ha la coscienza come essendo sue idee, che queste idee si offrono a lui nella coscienza come una modificazione del *me*, come l'*Io pensante*, come l'*Io esistente* in questo modo, che noi appelliamo il *pensiere*. Così l'*Io*, l'esistenza del *me* fanno parte di questo stesso atto semplice, pel quale noi abbiamo la coscienza delle nostre idee; sono rischiarate dalla stessa luce, s'offrono nello stesso punto di veduta; non vi sarebbe alcuna ragione per colui, che ammette le une di rigettar le altre, e di fare fra cose collocate su d'una stessa linea, una

(1) *Degerando,* Des signes et de l'art de penser, t. I, c. I.

preferenza tutta arbitraria (1). Si può ricercar di meno da' filosofi che di esser conseguenti a sè stessi? »

Io ho dimostrato nel Capo primo di questo volume, che la coscienza di ciascuna sensazione è unita colla percezione del *me*: ivi ho fatto vedere contro di *Condillac*, che la Statua non può credersi odore, suono, ecc. Io son sorpreso come il dotto *Degerando* abbia potuto adottare un' opinione si ripugnante a' fatti intellettuali. Domando a questo filosofo: Se una seconda sensazione di odore diversa dalla prima succede nel *me*, mi accorgerò io di aver cambiato, percepirò io un cambiamento? Credo che mi risponderà affermativamente. Ciò supposto, è evidente, che questo sentimento, o percezione di cambiamento suppone necessariamente due percezioni; una d'*identità*, e l'altra di *diversità*: senza di esse non potrebbe aver luogo. La percezione di due cose diverse non è la percezione di un cambiamento: ora questa identità è nel soggetto, e la diversità è nelle due modificazioni: la coscienza de' due odori è dunque inseparabile dalla percezione del *me*; e l' opinione di *Degerando* è falsa. Io rimando il lettore al Capitolo primo di questo volume.

Il paragone poi, che *Degerando* istituisce fra la sensazione di *solidità*, e le altre sensazioni, non è esatto. La sensazione di *solidità*, egli dice, è un sentimento di resistenza, e questo sentimento è di sua natura la percezione d'una cosa che resiste al *me*, in conseguenza di un'esistenza esterna. Ma evitiamo, di grazia, gli equivoci de' vocaboli. Quest' espressione *sensazione di resistenza* può avere due sensi; può significare una maniera di essere del *me*, la quale è contraria all' atto della mia volontà, e che io vorrei allontanare da me:

(1) Histoire, etc., t. VIII, c. X.

in questo senso ogni sensazione dolorosa sarebbe una sensazione di resistenza, e l'opinione che io combatto sarebbe falsa: può significare ancora un sentimento di opposizione al moto del mio corpo; ma in questo caso si suppone già che si conosca *un fuor di sè*. Allorchè io poggio la mano su di una palla, che cosa provo io, se non se una percezione di qualche cosa che mi modifica? Ed allorchè un odore colpisce le mie nari, non provo forse ugualmente una cosa che mi modifica? Queste sensazioni son tutte e due modificazioni interne del *me*; tutte e due son prodotte dall'azione de' corpi su i nostri organi sensorj; tutte e due nello stato di cui ho coscienza mi fanno sentire l'organo che è colpito: con qual dritto potrei attribuire alcuna prerogativa all'una su l'altra?

L'autore citato, dopo di aver fatto l'analisi della sensazione di cui la mano è l'organo, da me rapportata nel § 7, soggiunge quanto segue: « Si potrebbe stendere quest'analisi sotto un rapporto alle percezioni della veduta, dell'udito, dell'odorato, del gusto, mostrando che racchiudono quasi tuttora un cominciamento di tatto. Le percezioni, nelle quali non entra alcuna percezione di tatto, sono tutte interiori; non hanno per sè stesse che una realtà interna; ma esse hanno luogo di due maniere. Le une, come quelle degli odori, de' colori, de' suoni, del freddo, del caldo, ed alcune impressioni di essere bene e di sofferenza, si producono ordinariamente alla presenza di qualche oggetto (1)... »

Che! Le impressioni della veduta ora racchiudono un cominciamento di tatto, ora non racchiudono alcuna percezione di tatto, e sono tutte interiori? Più,

(1) Histoire, etc., t. III, c. X.

lo stesso filosofo, parlando d'*Alembert*, osserva di aver egli rettificato le idee di *Condillac* su la visione (1). Ora d'*Alembert* pensa, come vedremo, che le sensazioni visuali son sufficienti a farci conoscere i corpi.

§ 17. Ma si dice: Concepiamo noi il come una modificazione interna può farci conoscere ciò ch'è fuor di noi? Quest' obbiezione, per quanto sia frivola, mi dà l' occasione di rimontare all' origine de' diversi sistemi del *Dommatismo* su l'oggetto che ci occupa, ed a presentare a' pensatori di buona fede delle utili riflessioni per preservare lo spirito umano da errori molto perniciosi.

I dotti hanno osservato, che *Cartesio* incominciò dallo Scetticismo, e passò tutto in un tratto al più mostruoso Dommatismo; che *Kant*, principiando dal Dommatismo, fu condotto al più ributtante Scetticismo. Allorchè si comincia male, difficilmente si termina bene. *Cartesio* escluse dalle verità primitive l' esistenza dei corpi: egli restò solo nel mondo col suo pensiere: questa situazione era penosa: dopo di aver distrutto bisognava ricostruire, ed egli creò l' esistenza colla forza magica delle sue idee. Egli stabilì questi due canoni: 1.° *Si può affermare d'una cosa tutto ciò ch' è racchiuso nell'idea chiara e distinta di essa;* 2.° *Si può niegare d' una cosa tutto ciò, senza di cui io posso concepirla.*

Se questo filosofo avesse enunciato il suo primo canone così: *Si può affermare di un' idea tutto ciò che vi è racchiuso,* questo canone sarebbe stato l' espressione del principio d' identità e della legge dell' evidenza. Ma *Cartesio* passa qui improvvisamente dalle idee alle cose. Sarebbe stato necessario, ch'egli, prima

(1) Op. cit., t. 1, VI, XI.

di accingersi a passare dalla regione del pensiere a quella dell'esistenza, vi avesse gettato un ponte per non cadere nell'abisso dell'errore. Il canone avrebbe dovuto essere ristretto nel modo seguente: *Si può affermare di una cosa tutto ciò ch'è compreso nell'idea chiara e distinta di essa, purchè quest'idea sia conforme alla cosa; purchè la realtà di questa idea ci sia data.*

Il secondo canone, dice, in altri vocaboli, *ciò che io non conosco non esiste:* esso pone per limiti dell'esistenza i limiti dell'intelligenza umana. Esso stabilisce il *Dommatismo* in tutta la sua estensione. Il *Dommatismo* consiste nel filosofare con asserzioni gratuite. « Bisogna distinguere, dice saviamente il signor *Degerando*, due specie di Dommatismo, di cui i torti sono ben differenti: l'uno, i cui torti non sono, che ne' metodi; l'altro i cui torti sono insieme ne' metodi e ne' risultamenti. Il primo consiste a stabilire per motivi gratuiti alcune affermazioni, vere d'altronde in sè stesse; il secondo a stabilire alcune affermazioni, di cui non possiamo nello stato attuale de' nostri lumi provare la verità o la falsità. Ogni Dommatismo, qualunque sia, risulta dall'essersi ignorati, o mal determinati i principj ed i limiti delle conoscenze umane. Ma quest'ignoranza, o quest'errore non conducono in conto alcuno necessariamente ad affermazioni, che eccedono realmente la forza del nostro spirito: eglino ne fanno solamente nascere il pericolo. Quegli, che, affermando delle cose vere e sommesse alla nostra conoscenza, non ha commesso, che il difetto di mal determinare il diritto che abbiamo a conoscerle, non è in qualche maniera *Dommatista,* che per le sue disposizioni: ma il Dommatista di fatto è quegli, presso di cui tutte queste disposizioni ricevono l'intiero loro

sviluppamento, che sorpassa i limiti fissati allo spirito umano, dopo di averli ignorati (1). » Io sono per giustificare l'osservazione del filosofo che ho citato coll'esempio di *Cartesio*, di cui ho riferito i canoni del metodo di filosofare.

§ 18. Noi convieniamo con *Cartesio*, che l'anima è distinta dal corpo, e dimostreremo questa distinzione in appresso; ma non possiamo ammettere la dimostrazione ch' egli ne adduce, poichè poggiata sul secondo canone, che è falso. « Poichè, dice egli, *io so, che tutte le cose, che concepisco chiaramente, e distintamente, possono essere prodotte da Dio tali, quali io le concepisco*, basta ch' io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra per esser certo, che l'una è distinta, o differente dall'altra, perchè elleno possono essere poste separatamente almeno dall'Onnipotenza di Dio, e non importa da quale potenza questa separazione si faccia per obbligarmi a giudicarle differenti. Poichè dunque, da un lato, io ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa che pensa, e non estesa, e che, da un'altro, ho un' idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa, e che non pensa, è certo che questo *Io*, cioè l' anima mia, per la quale io sono ciò che sono, è intieramente e veramente distinta dal mio corpo, e ch' ella può essere, o esistere senza di lui, in modo che, sebbene esso non esistesse, ella non lascerebbe di essere tutto ciò che ella è (2). »

Il celebre *Arnaldo*, ancorchè seguace di *Cartesio*, ha con candidezza proposto le sue obbiezioni contro il

(1) *Degerando*, op. cit., c. IX.
(2) *Cartesio*, Meditaz. 6.

canone Cartesiano, che stiamo esaminando. Scrive egli così: « Affinchè la maggiore di questo argomento fosse vera, non dee intendersi di ogni sorte di conoscenza, nè ancora di ogni conoscenza, ch'è chiara e distinta, ma solamente di quella ch' è piena ed intiera (cioè, che comprende tutto ciò che può essere conosciuto della cosa), perchè il signor *Cartesio* confessa egli stesso, nelle sue risposte alle prime obbiezioni, che non vi è bisogno d' una distinzione reale; ma che *la formale* basta (quella che passa fra gli attributi d' una stessa sostanza) affinchè una cosa sia concepita distintamente e separatamente da un' altra per una astrazione dello spirito, che non concepisce la cosa che imperfettamente, ed in parte. Da ciò avviene, che nello stesso luogo egli aggiunge: *ma io concepisco pienamente ciò ch' è il corpo (cioè io concepisco il corpo come una cosa completa), pensando solamente, che esso è una cosa estesa, figurata, mobile, ecc., ancorchè io nieghi di lui tutte le cose, che appartengono alla natura dello spirito. E, dall'altra parte, io concepisco, che lo spirito è una cosa completa, che dubita, che intende, che vuole, ecc., ancorchè non accordi punto, che vi sia in lui alcuna delle cose che sono contenute nell' idea del corpo. V' ha dunque una distinzione reale fra il corpo e lo spirito.* Ma se alcuno viene a rivocare in dubbio questa minore, e sostiene, che l' idea, che avete di voi stesso non è intiera, ma solamente imperfetta, allorchè voi vi concepite (cioè il vostro spirito) come una cosa che pensa, e che non è estesa . . . bisogna vedere come ciò è stato provato con quello che voi avete detto antecedentemente . . . Or, per provar questa proposizione, io non ho, come mi sembra, trovato argomento più proprio in tutta questa opera, che questo, che io ho adattato al prin-

cipio, cioè: *io posso negare, che vi sia alcun corpo al mondo, alcuna cosa estesa, e nulla di meno io sono sicuro che io sono, nel mentre che lo nego, e che penso: io sono dunque una cosa che pensa, e non un corpo, ed il corpo non appartiene affatto alla conoscenza ch' io ho di me stesso.*

« Ma io vedo, che da ciò risulta solamente, che io posso acquistare qualche conoscenza di me stesso, senza la conoscenza del corpo; ma che questa conoscenza sia completa, ed intiera in modo, che io sia sicuro che non m' inganno allorchè escludo il corpo della mia essenza, ciò non mi è ancora intieramente manifesto. Per esempio, poniamo, che qualcheduno sappia, che l' angolo nel semicerchio è retto, e perciò, che il triangolo fatto da quest'angolo, e dal diametro del cerchio è rettangolo: ma che egli dubiti, e non sappia ancora certamente, o pure, ch' essendo stato ingannato da qualche sofisma, nieghi, che il quadrato della base di un triangolo rettangolo sia uguale a' quadrati dei lati, sembra, che, per l' istessa ragione che propone *Cartesio*, egli debba confermarsi nel suo errore, e nella sua falsa opinione, perchè dirà egli: Io conosco chiaramente, e distintamente, che questo triangolo è rettangolo; io dubito, nulla di meno, che il quadrato della sua base sia uguale a' quadrati de' lati.

« Inoltre: ancorchè io neghi, che il quadrato della sua base sia uguale a' quadrati de' lati, sono nulla di meno sicuro ch' esso è rettangolo, e mi resta nello spirito una chiara e distinta conoscenza, che uno degli angoli di questo triangolo è retto, ciò che essendo, Dio stesso non saprebbe fare che non fosse rettangolo. Ed in conseguenza ciò, di cui dubito, e che posso ancora negare, la stessa idea rimanendomi nello spirito, non appartiene affatto alla sua essenza. *Inoltre,*

poichè io so che tutte le cose, che concepisco chiaramente, e distintamente possono essere prodotte da Dio tali quali le concepisco, basta che io possa concepir chiaramente e distintamente una cosa senza di una altra, per esser certo, che l'una è differente dall' altra, poichè Dio può separarle. Ma io concepisco chiaramente e distintamente che questo triangolo è rettangolo, senza che sappia, che il quadrato della sua base sia uguale a' quadrati de' lati. È dunque possibile, almeno per l'Onnipotenza di Dio, un triangolo rettangolo, in cui il quadrato della base non sarà uguale a' quadrati de' lati.

« Non altrimenti dunque, che questi s' inganna nel pensare di non essere dell' essenza di questo triangolo (ch' egli conosce chiaramente e distintamente essere rettangolo), che il quadrato della sua base sia uguale a' quadrati de' suoi lati; perchè forse non m' ingannerei io ancora nel pensare, che niuna altra cosa appartiene alla mia natura (che so certamente e distintamente essere una cosa che pensa) se non che io sono una cosa che pensa; posto, che forse egli è ancora della mia essenza, che io sia una cosa estesa (1)? »

Ciò che ho riferito fa vedere, che *Cartesio* fu condotto dal suo *Dommatismo* ad una verità; ma il suo metodo essendo vizioso, ha condotto i Filosofi che l'hanno seguito ad errori perniciosi. Il suo canone fu adottato da tutti i Dommatisti, ed ha prodotto tanti sistemi opposti fra di loro.

L' assioma 7. della prima Parte dell' Etica di *Spinoza* è concepito in questi termini: *L'essenza d'una cosa non racchiude l'esistenza, allorchè questa cosa può essere concepita come non esistente.*

---

(1) *Arnaldo*, 4 obbiez. contro le Meditazioni di *Cartesio*.

Condillac, esaminando quest' assioma, scrive così: « Si sarà senza dubbio sorpreso di vedermi rigettare alcuni assiomi generalmente ricevuti; ma apparteneva ad esseri limitati come noi d' immaginare la lor maniera di concepire come la misura dell' essenza delle cose. Se si passa quest' assioma si potrebbero con tutta ragione accordare i seguenti: L' essenza d' una cosa non racchiude l'intelligenza, allorchè questa cosa può essere concepita, come non intelligente; l'essenza d' una cosa non racchiude la libertà, allorchè questa cosa può essere concepita, come non libera. In questo caso *Spinoza* direbbe: Io concepisco, che Dio potrebbe essere senza intelligenza, e senza libertà: la sua essenza dunque non racchiude nè l' una, nè l' altra; ma di quale intelligenza siete dunque voi, direi io ad un simile Filosofo, per voler, che le cose non siano che come voi le concepite? In verità, se questa maniera di ragionare non fosse quasi generalmente adottata, io mi vergognerei di combatterla (1). »

§ 19. Il canone, di cui abbiamo parlato, *si può negare d'una cosa tutto ciò senza di cui io posso concepirla*, equivale a questo altro: *Allorchè io non veggo alcun rapporto, alcun legame fra due cose, questo rapporto, questo legame non esiste*. I Filosofi di oggi giorno protestano di abborrire tutte le stravaganze del Dommatismo: intanto mi sembra che seguano, senza accorgersi, il canone enunciato. Noi non vediamo, eglino dicono, alcun rapporto, alcun legame fra una modificazione del nostro spirito, ed un oggetto esterno: questo rapporto. questo legame non può dunque esistere. Un tal metodo di ragionare non è differente da quello che abbiamo riferito di *Carte-*

---

(1) Traité des sistèmes, c. 6.

sio: esso ha prodotto i tanti opposti sistemi del Dommatismo. Io non veggo, dicono i filosofi *dommatisti*, alcun rapporto, alcun legame fra un pensiere, un atto di volontà, ed un moto nel corpo, e fra un moto nel corpo, ed un pensiere, o modificazione nello spirito: questo rapporto, questo legame non esiste dunque, e bisogna conchiudere, che lo spirito non può agire sul corpo, nè il corpo su lo spirito. Se lo spirito non può agire sul corpo, nè il corpo su lo spirito, e se l'esistenza del nostro corpo è innegabile; non esiste dunque in noi alcun essere spirituale, conclude il materialista. Lo spirito, dice l'idealista, non può agire sul corpo, nè il corpo su lo spirito: il corpo dunque non esiste affatto, poichè io son certo dell'esistenza dello spirito. Lo spirito, dice la Scuola di *Malebranche*, non può agir sul corpo, nè il corpo su lo spirito. Iddio è dunque l'autor de' moti del nostro corpo, come delle sensazioni dell'anima nostra. Vi ha di più: io non veggo, dicono questi filosofi, alcun rapporto fra il moto di un corpo, e quello di un altro. Un corpo non può dunque muoverne un altro: Iddio è dunque l'immediato motore universale; egli muove i corpi l'uno all'occasione dell'altro; ed il sistema delle cause occasionali è vero in tutta la sua universalità. Lo spirito, dice *Leibnitz*, non può agir sul corpo, nè il corpo su lo spirito; anzi le sostanze non possono agir le une su le altre, poichè le monadi non hanno finestre: tutto è dunque un'armonia prestabilita.

I filosofi de' tempi più moderni si vantano di aver conosciuto i limiti dello spirito umano: essi gridano unanimemente contro il *Dommatismo* di *Cartesio*, e di *Leibnitz*, ma, senza accorgersene, ricadono poi nel vizio, che rimproverano a questi filosofi. Io non veggo alcun rapporto, alcun legame, dicono alcuni fi-

losofi alemanni, fra una modificazione dello spirito, ed un oggetto esterno. Lo spirito non può dunque percepire gli oggetti esterni; egli non conosce l'esistenza esterna, se non coll'ajuto del principio della *causalità*: questo principio: *non vi è effetto senza una causa*, pone dunque gli oggetti esterni; esso crea l'universo materiale: è dunque una semplice produzione del nostro spirito, e non ha alcuna esistenza reale. Il principio della causalità ponendo gli oggetti, non viene dunque dagli oggetti: esso è *soggettivo*, non *oggettivo*: non vi ha dunque nella realtà delle cose nè *causa*, nè *effetto*. Tutte queste relazioni di causa, e di effetto non sono che ideali. Questo esempio fa vedere, che, partendo dal *Dommatismo*, si giunge, in ultimo risultamento, a niegare le verità le più evidenti.

Io non veggo, dicono altri filosofi col *Tracy*, alcun rapporto fra una modificazione del nostro essere e l'esistenza esterna. Le nostre sensazioni non possono dunque giungere al di fuori dello spirito: io non ne veggo il modo; non ne conosco il come. Questa conoscenza è dunque un atto della facoltà di giudicare; ma questo giudizio non può aver luogo senza la mobilità e l'inerzia della materia.

Io non veggo, dice *Condillac*, alcun rapporto fra una modificazione interna dello spirito, ed il corpo: tutte le nostre sensazioni son dunque interne; il solo sentimento di solidità è una percezione d'un esistenza esterna.

L'analisi che ho fatto del Dommatismo è incontrastabile. Essa dimostra, che l'opinione che nega la *sensibilità esterna*, è poggiata sul canone vizioso del Dommatismo: *Allorchè io non veggo un rapporto tra due cose, questo rapporto non esiste*, e che questo canone è identico col canone fondamentale del Dommatismo cartesiano.

§ 20. I sistemi del Dommatismo contengono in sè stessi i principj della loro distruzione. Si può egli esiger meno da' filosofi, che di essere conseguenti a sè stessi, che di non presentarci delle contraddizioni? Or, appena con uno spirito tranquillo di critica si esaminano i sistemi del Dommatismo, le contraddizioni contenute in essi si manifestano al filosofo di buona fede. Se voi, dice la critica al materialista, non conoscete alcun rapporto fra un volere ed un moto, ne conoscete forse alcuno fra il moto d'un corpo e quello d'un altro? Ne conoscete alcuno, ella dice, allo idealista, fra una volizione, ed una sensazione, fra le sensazioni le une colle altre?

Se lo spirito non può agire su la materia, ella dice all'*Occasionalista*: Iddio, ch'è spirito, non può essere il motore universale della natura materiale: con questo stesso argomento l'Ateo non vuol riconoscere da un' intelligenza l'origine del moto nella materia. Se la monade colla sua azione, ella dice a *Leibnitz*, non può nulla produrre al di fuori, la creazione è chimerica, e l'armonia prestabilita cade in conseguenza. Se il *principio della causalità*, ella dice al Filosofo trascendentale, non ha realtà, voi vi contraddite visibilmente supponendone la realtà in questo argomento. *Il principio della causalità non viene dagli oggetti: essa viene dunque dal soggetto*: ed in quest'altro: *La sensazione non può produrre la conoscenza degli oggetti esterni: questa conoscenza deriva dunque da un' altra causa.*

Se voi non vedete, si dice a *Tracy*, come le nostre modificazioni operano al di fuori di noi, vedete forse come le modificazioni del corpo operano al di fuori di lui?

Se tutte le sensazioni dell' odorato, dell' udito, del

gusto, della vista, si dice a *Condillac*, perchè sono interne modificazioni dello spirito, non possono istruirci degli oggetti esterni; la sensazione di solidità essendo interna ancora, non ci istruirà maggiormente.

Io non fo qui, che accennare queste contraddizioni de' Filosofi che combatto: alcune sono state sviluppate ampiamente di sopra, altre lo saranno in un modo soddisfacente in appresso.

§ 21, Un Filosofo di buona fede, che ha meditato su i limiti dello spirito umano, dice a' Dommatisti: Io non conosco l'essenze delle cose: io conosco l'esistenza *a posteriori*. Qualche cosa esiste: questa verità è primitiva per me; è un dato sperimentale, infallibile; se qualcheduno lo niegasse, noi non dovremmo ragionar con lui; poichè non si ragiona col nulla. L'esperienza mi fa conoscere un'esistenza che incomincia, e l'evidenza di ragione mi mena in conseguenza ad un'esistenza eterna; ma perchè esiste egli quest'essere eterno? O, per dir meglio, che cos'è quest'esistenza eterna? Che cos'è questo primo perchè di tutte le cose? Io l'ignoro. Se ignoro l'essenza del primo essere, ignoro ugualmente il nesso, che lega l'esistenza prodotta all'esistenza improdotta; l'esistenza condizionale coll'esistenza assoluta; ed io posso stabilire, che ignoro il perchè qualche cosa esiste, e che l'esistenza è inesplicabile per noi.

Se l'esistenza è inesplicabile per noi, l'essenza dell'azione ci è ignota in conseguenza. Se noi conoscessimo l'essenza dell'azione, conosceremmo il principio che la produce, sapremmo come, e perchè l'azione fa esistere ciò ch'esiste per lei: quindi siamo nel dritto di stabilire, che ignoriamo il come gli esseri agiscono. Rispettiamo adunque il mistero dell'esistenza e quello dell'azione. L'azione esiste: è questa una verità primitiva di fatto: io penso, io voglio; ecco l'azione: ma

come esiste l'azione? Che cosa è ella? Io rispetto il mistero dell' azione per l'istessa ragione per la quale ho rispettato il mistero dell' esistenza.

La percezione dell' esistenza esterna esiste: è questo un fatto primitivo per me, ed in conseguenza inesplicabile. Qual rapporto, mi si domanda, fra la percezione, ch'è nello spirito, ed un oggetto fuor di lui? Non ve n'ha alcuno, io rispondo, da spiegarsi da noi, che questa percezione stessa. Perchè sarebbe necessario di rivelare la natura di questa percezione per giustificare la sua esistenza? Lo spirito, si dice, non può percepire gli oggetti esterni senz' agire dove non esiste. « Se, da una parte, dice saviamente *Degerando*, gli oggetti, sebbene esterni allo spirito, gli sono immediatamente contigui, ciò ch' è almeno permesso di supporre, se dall' altra, lo spirito non penetra conoscendoli nella loro intima essenza, ne' loro principj intrinseci, se egli si arresta alla loro superficie, a' limiti che gli separano da lui; se tutta la conoscenza che ne prende, si limita ad osservare questi limiti, egli non agirà fuori del suo ricinto. Altrimenti bisognerebbe dire, che la mano non può agire sul corpo, ch' ella prende, poichè non si applica che alla sua superficie (1).

Destutt-Tracy, nel Capitolo V della sua Logica, ove fa menzione della critica, che *Degerando* gli ha diretto contro, scrive, fra le altre cose, quanto segue: « Io riconosco de' fatti primitivi, ed inesplicabili, e non vi ha Uomo sensato, io credo, che possa fare altrimenti. Ma questi fatti sono le facoltà, di cui siamo dotati . . . . Io non posso consentire, ogni volta che troverò in me un' idea molto composta, una nozione

(1) *Degerando*, op. cit., t. 3, C. X.

estremamente complicata, di cui avrò pena a rendermene conto, di dire per una spiegazione completa: *io ne ho la conoscenza*: *io ne ho il sentimento*; in vece di cercare come son venuto a questo sentimento, su che è esso fondato, ciò che realmente racchiude, e se io non vi comprendo de' giudizj radicalmente falsi... Io penso fermamente, che non bisogna giammai impiegare un'idea molto astratta senza avere almeno fatto tutt'i suoi sforzi per renderci un'esatto conto della sua formazione . . . L'idea dell'esistenza esige, quanto ogni altra, ed anche più, questo preliminare. »

Io accordo volentieri all'illustre Scrittore, che si debbano decomporre le idee composte, e che si debba andare all'origine delle nozioni astratte: ma quali sono, io domando, gli elementi di questa idea dell'*esistenza esterna?* Queste due nozioni di *esistenza*, e di un *fuor di me* non debbono venirmi, secondo i principj dell'Autore, dall'esperienza? Lo spirito non riceve i materiali delle nostre conoscenze? Come potrebbe egli ricavare dal proprio fondo la nozione di *un di fuori?*

Se lo spirito può formarsi, riflettendo su di sè stesso, la nozione astratta dell'esistenza, non può certamente ricavar da sè stesso la nozione di *un fuor di lui.*

Allorchè si fa l'analisi delle nozioni astratte bisogna venire alle nozioni particolari: se non si hanno le nozioni di alcuni oggetti esterni particolari, non si avrà giammai la nozione astratta di *esistenza esterna.*

Questa nozione di *esterno*, di *un fuor di me* è una nozione semplice, e non mica composta: ella non può dunque essere fattizia. Facendo l'analisi di questa nozione dell'*esistenza esterna*, io la risolvo in due nozioni semplici: in quella dell'*esistenza*, ed in quella

di *esterno*. Io posso ritrovare l'origine della prima in me stesso, ma non potrò certamente ritrovare dentro di me la nozione di *un fuor di me*.

Il principio di causalità a cui si ricorre, è impotente per la pretesa metamorfosi. Se le sensazioni, essendo interne modificazioni, non possono darmi *un fuor di me*, il principio della causalità, limitandosi a mettere un nesso fra gli avvenimenti, potrà solamente farmi riguardare alcune sensazioni come effetti di altre sensazioni. Alla senzazione del succhiare della mammella, seguendo quella che produce il latte; il bambino, il quale non è condotto al di fuori di sè da alcuna di queste due sensazioni, potrà solamente riguardar la seconda come effetto della prima.

Se il principio di causalità dee condurmi alla conoscenza dell'esistenza esterna, esso, nell'ipotesi di *Tracy*, dee essermi noto pria che mi fosse nota questa esistenza; ma se mi è noto antecedentemente, ciò significa che io ho dovuto riguardare le mie sensazioni come emananti dal *me*, ed al più ho potuto riguardarle come effetti le une delle altre. In niun caso potrà dunque avere in me origine la nozione d'*un fuor di me*.

§ 22. Gli sforzi di *Kant*, per ispiegare il rapporto delle nostre sensazioni al di fuori, sono anche infelici. Questo filosofo ricorre alle forme pure dello spazio e del tempo per ispiegarlo. La sensazione, secondo lui, è passiva: essa provoca un primo esercizio della nostra attività, il quale consiste nell'unire alle sensazioni le forme pure dello spazio e del tempo, e formare così le *intuizioni*, cioè il rapporto delle sensazioni ad un oggetto fuori di noi. Queste forme pure dello spazio, e del tempo non vengono dagli oggetti, e dall'esperienza: esse sono *soggettive*, ed *a priori*.

Voi non potete, dice *Kant*, rappresentarvi gli oggetti esteriori senza collocarli in uno spazio. Allorchè contemplate un oggetto voi lo rapportate ancora necessariamente ad un istante o momento di tempo qualunque. Lo spazio è la condizione, o la forma necessaria della percezione esteriore, come il tempo è la condizione o la forma necessaria di ogni percezione in generale, tanto delle percezioni esteriori che delle interiori, poichè bisogna ancora che gli oggetti esteriori sieno percepiti dal senso interno. Lo spazio non è oggettivo: esso non esiste realmente fuori di noi. Esso non è un'idea astratta, che lo spirito si forma paragonando le idee particolari; ma lo spazio ed il tempo sono forme *a priori:* lo spazio è la forma *a priori* de'sensi esterni; il tempo è la forma *a priori* del senso interno. Se adunque si domanda a *Kant*, ed a' suoi discepoli: *come avviene che lo spirito trasporti al di fuori di sè le sue sensazioni?* questi filosofi rispondono: *ciò avviene perchè lo spirito aggiunge alle sue sensazioni, nelle quali è passivo, le nozioni ingenite, a priori, soggettive, chiamate forme pure, dello spazio, e del tempo.*

Basta una semplice riflessione per conoscere l'assurdità di questa spiegazione. Se lo spazio è *soggettivo* come diviene *oggettivo*? Se lo spazio è una disposizione, una forma interna dell'essere conoscitore, come diviene esterno? Se è dentro di me, come diviene *un fuor di me*? I più grandi ammiratori di *Kant* hanno inteso il peso irremovibile di questa difficoltà. « È difficile, dice *Buhle*, di allontare un'obbiezione, che si eleva contro la teoria di *Kant* su lo spazio, ed il tempo, o, come l'inventore la chiamava egli stesso, contro l'*estetica trascendentale.* Lo spazio è una condizione soggettiva della sensibilità, e non è nulla

fuori di noi; ma i corpi debbono apparire nello spazio: eglino appariscono dunque in noi, e non esistono realmente fuori di noi. La filosofia di Kant allontana espressamente da sè ogni rimprovero d'idealismo: ma con qual mezzo può ella sottrarsi a questo rimprovero (1)? »

L'argomento che io ho proposto contro la dottrina Kantiana prescinde assolutamente dalla quistione dell'idealismo: esso dimostra incontrastabilmente, che nel sistema Kantiano l'apparenza di *un fuor di noi* è impossibile.

Più volte ho avvertito, che la filosofia di *Kant* sarà particolarmente esaminata in quest'Opera: il lettore è dunque pregato, per tutte le difficoltà che potranno insorgergli per questa filosofia, di attenderne l'esame particolare in appresso.

§ 23. Restringiamo il fin qui detto. La nozione di *un fuor di me* è semplice. Nell'ipotesi de' filosofi, che derivano dall'esperienza tutte le nozioni semplici, non può dunque questa nozione riguardarsi come un risultamento della facoltà di giudicare. Il principio di causalità, a cui si ricorre, per ispiegarne l'origine, è insufficiente per quest'oggetto. Lo spirito dovendo conoscer questo principio, pria di conoscere l'esistenza esterna, riguarderà le sue sensazioni come prodotti del *me*, o come cause le une delle altre.

Nell'ipotesi di quei filosofi, che ammettono delle nozioni *a priori*, ed intieramente *soggettive*, il fenomeno di cui parliamo rimane ancora inesplicabile, poichè non può spiegarsi certamente, come ciò ch'è nel *me* possa apparire *fuor del me*. In questa ipo-

(1) Histoire de la Philosophie moderne, par *Buhle*, t. 6, Sez. 5, C. 1.

tesi il principio della causalità è ancora di niun valore per l'oggetto di cui si tratta. Quei che ammettono l'esistenza *a priori* di questo principio, e la sua necessità, in conseguenza, mettono lo spirito nell'impossibilità di creare una causa esterna, che non ha alcun rapporto necessario colle proprie sensazioni.

La conoscenza di *un fuor di noi* non può dunque essere un risultamento della facoltà di giudicare, nè di un concorso di principj *soggettivi*, che elevano le sensazioni al grado di percezioni esterne.

L'opinione, che attribuisce la manifestazione dell'esistenza esterna alla sola sensazione di solidità, è combattuta ugualmente da argomenti decisivi. I Filosofi che la difendono ammettono il principio, che una modificazione interna non può manifestarci nulla di esterno. Ora non può negarsi, che la sensazione di solidità sia una modificazione interna del *me*: ella è dunque impotente a manifestarci l'esistenza esterna. Se poi si fa attenzione alle cause delle nostre sensazioni nel sistema della filosofia corpuscolare, si vedrà che tutte le sensazioni, niuna esclusa, nascono dall'impressione de' corpi su i nostri organi; e che la sensazione di solidità non possiede mica alcun privilegio esclusivo.

L'opinione finalmente, che riguarda ciascuna sensazione come la percezione di una esistenza esterna, è poggiata su questo principio evidente: *sentire, e non sentir qualche cosa è una contraddizione.* Ella è reclamata dalla testimonianza attuale della coscienza. I Filosofi che la combattono son costretti a riguardare come impossibile l'azione di un essere su l'altro. Eglino non filosofano che in conseguenza d'un canone vizioso del *Dommatismo*. Io son rimontato all'origine del Dommatismo: ho mostrato la filiazione de'sistemi

de' Dommatisti analoghi all' oggetto della presente quistione: ho fatto vedere, che i moderni Ideologi non ragionano che su gli stessi principj del Dommatismo di *Cartesio* e di *Leibnitz*: mi sembra dunque che io sia nel dritto di concludere, che la nostra esistenza intellettuale incomincia colla percezione del *me*, che percepisce *un fuor di me*; che questo fatto è primitivo, e che è il solo, onde dee partire la vera filosofia. Reco volentieri un passo del celebre *Ancillon* su quest' oggetto: « Il sentimento del *me* è il punto fisso, a cui tutto ciò che siamo e che possediamo è legato; senza di lui tutto sparirebbe per noi, piuttosto con lui spariremmo noi stessi. Il sentimento della nostra esistenza è un fatto primitivo, che non si saprebbe nè decomporre, nè provare, nè ricondurre ad un altro fatto più semplice. Noi distinguiamo noi stessi dalle nostre rappresentazioni, e distinguiamo le nostre rappresentazioni da' loro oggetti. L' *Io*, e ciò che non è l' *Io*, son due dati egualmente certi, e che sembrano supporsi reciprocamente. Il sentimento del *me* è inseparabile dall' idea di qualche cosa che non è l' *Io*, e l' idea di ciò che non è l' *Io* racchiude già il sentimento del *me* con essa. Sarebbe molto inutile di esaminare se, senza la coscienza di qualche cosa distinta dal *me*, l' uomo avrebbe la coscienza di sè, o se senza la coscienza di sè, l' uomo avrebbe la coscienza di qualche cosa che non è l' *Io*. Basta di sapere, che questi due elementi ci son dati nel sentimento che ci costituisce, e che queste due idee sono talmente correlative, che sembrano non essere che una sola e stessa idea enunciata di due maniere differenti (1). »

(1) *Mélanges* de litterature, et de philosophie, par *F. Ancillon*, t. 1, Essai sur l' Idée de l' Infini.

Fine del volume Primo.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL VOLUME PRIMO.

LIBRO PRIMO

DELL' ANALISI DELLE CONOSCENZE UMANE.

CAPO II.

Delle Verità primitive razionali metafisiche dette comunemente assiomi.

CAPO III.

Delle Conoscenze astratte dedotte.

CAPO IV.

Delle Verità dedotte di Esistenza.

CAPO V.

Dello Scetticismo.

CAPO VI.

Riassunto delle Dottrine esposte fin qui.

LIBRO SECONDO

ANALISI DELLE FACOLTA' DELL'ANIMA

CAPO I.

Dell' esistenza della Sensibilità esterna.